

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ТЮМЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

МАЛЫЦЕВ Ярослав Владимирович

ПЕРМАНЕНТНАЯ СОВРЕМЕННОСТЬ: ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Специальность 24.00.01 – Теория и история культуры
(философские науки)

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор А.В. Павлов

Тюмень
2018

СОДЕРЖАНИЕ

СОДЕРЖАНИЕ	2
ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. ПЕРМАНЕНТНАЯ СОВРЕМЕННОСТЬ: ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ КОНЦЕПТА	23
1.1. Генезис и сущностные черты термина «современность»	23
1.2. Перманентная современность: концептуализация понятия.....	46
ГЛАВА 2. СУБЪЕКТ: ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СТАНОВЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ	62
2.1. Генезис идеи субъекта в философской традиции.....	62
2.2. Эволюция дефиниции «субъект»	84
ГЛАВА 3. СУБЪЕКТ ПЕРМАНЕНТНОЙ СОВРЕМЕННОСТИ И ПОЛЕ ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТИ	101
3.1. Поле деятельности субъекта перманентной современности	101
3.2. Самоучреждение самости субъектом перманентной современности	125
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	149
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	159

ВВЕДЕНИЕ

Данная работа представляет собой попытку иного взгляда на проблему современности. Современность будет противопоставляться ее *традиционному* пониманию как обладающей определенными характеристиками исторической эпохи. Вместо такого определения предлагается рассматривать современность скорее на экзистенциальном уровне: как непрерывное переживание субъектом времени, определенное отношение субъекта со временем, его рефлексия относительно времени и конструирование им культурного (социального) времени. При таком подходе современность обретает свой особенный, постоянный, переходящий от субъекта к субъекту, длящийся характер и превращается в *перманентную современность*.

Вместе с тем, сам субъект противопоставляется *индивиду* и *личности*, выступая как высшая (наподобие градаций Кьеркегора) стадия развития человека (биосоциокультурную модель природы человека и эпохи бытия человека в мире освещает Ю.В. Ларин [75]), до которой человек должен подняться самостоятельно и осознанно, «учреждая себя сам»: делая это посредством практик заботы о себе, через целенаправленное освобождение из-под многочисленных субъективирующих институциональных влияний.

Современность, понятая как Я-субъективность, и субъект, рассматриваемый как данное самому себе и познавшее самого себя Я, вместе образуют сингулярность субъект-современность, из которой рождается культура. Необходимость наличия для возникновения культуры мыслящего и действующего, откликающегося на проблемность собственного бытия человека приводит к возникновению переживаемой им перманентной современности, находящей в субъекте собственное онтологическое основание.

Актуальность темы исследования. Изучение современности, понимаемой как процесс, как ситуация, в которых находится человек в определенный момент времени, соотносимой с внешними (исторические темпоральные рамки и точки отсчета: будь то христианство, как у Кассиодора, или Английская революция, как

в советской историографии) или внутренними (как личностное переживание, чувствование, интерпретация и созидание времени) факторами всегда своевременно. Оно всегда находится одновременно и в арьергарде (т. к. следует учесть, понять, обобщить то, что было создано ранее, взобраться на плечи гигантов), и в авангарде (потому как из удачной рефлексии современности обязательно рождается что-то новое: новая наука, новое мышление, новая парадигма, новый мир). Изучение современности всегда относится к философии, ибо представляет собой наиболее полную попытку воплотить ее непосредственную, сформулированную Гегелем задачу: «постичь в мысли свое время». Вместе с тем постижение и созидание современности всегда процесс и индивидуальный (в том отношении, когда взгляд изучающего направлен на себя, на собственное отношение со временем, на субъективное преломление эпохи, в которой он пребывает, которая замкнута от него в-себе и открыта ему, как существующая в нем), и коллективный, как и сама современность, переживаемая на личностном и межличностном уровнях, обретающая свой социальный характер через social action, посредством полилога с другими людьми. В этом отношении исследователю не обойтись собственными силами, без поддержки и помощи коллег, а потому ему невозможно давать какие-либо ответы, а необходимо сосредоточиться скорее на вопросах, на гипотезах и предложениях, предлагая вступить в диалог и совместно обретать новое знание. Этим самым реализуется и само понимание современности как вечной бесконечности творчества, поиска, переживания...

Исследование современности, ее концептуальное осмысление связано с царящим вокруг этого понятия туманом. Прежде всего (1) это связано с особенностями перевода на русский язык западного modernity, очевидно соотносимого с модерном (Modern) и черпающим из него свои основные характеристики. При таком понимании современность очерчивается довольно строгими темпоральными границами (Новое время), наделяется культурно-временными характеристиками (за которые принимаются уникальные культурные продукты: например, хронометр), отказывает в контемпоральности другим

историческим эпохам, людям и даже культурам внутри одного периода времени (так, к примеру, в настоящий момент вовсе несовременными могут оказаться караван). Здесь же рождается (2) проблема постоянного производства «новой современности», которой обозначается время живущих здесь-и-сейчас людей, отличное от времени прошлых поколений. В такой ситуации каждая новая генерация людей старается обособиться от «отцов», указать на уникальные отличия своего времени и обозначить свое время за современность. Так Кассиодор обозначал современностью V в., который впоследствии был отнесен к Средневековью, а точкой нового времени был провозглашен век XVI—XVIII (Гегель), потом XIX (Хабермас), а на начало XXI века ситуация современности соотносима с 1950—1960 годами и обозначается терминами: постмодерн, постсовременность, текущая современность и проч., — фактически продолжая бесконечную гонку «новых современностей» и предлагая перенять эстафету.

Третьей (3) трудностью касательно современности становится поиск иного ее определения, соотнесения не столько с исторической линейкой времени, сколько с чем-то иным, лежащим в ее основе, лежащим под, представляющим собой ее онтологический базис — с субъектом. Именно в ее отношении с субъектом предлагает рассматривать современность А.В. Павлов, первым из исследователей напрямую замкнувший современность на человека, понявший ее как Я-субъективность и проложивший тропу к подобной ее интерпретации. Именно такое понимание современности, обозначаемое в данной работе в качестве *перманентной современности* для ее отличия на уровне означающего от прочих уже имеющихся в вокабуляре дефиниций, предлагается соотнести с предшествующей традицией, более подробно рассмотреть и раскрыть, и предложить к использованию в философско-гуманитарном словаре.

В связи с такой постановкой проблемы в обязательном порядке актуализируется проблема субъективности: кто такой субъект, что он собой представляет? Практически зеркально повторяется ситуация с концептуализацией современности: несмотря на то, что этимология термина ведет свое начало из латинского языка, несмотря на то, что в континентальной философии в середине

XX века была сломана масса копий относительно того, кого же считать субъектом, жив он или мертв, мы до сих пор не имеем ответа на поставленные в этом абзаце вопросы: субъект вроде бы мертв (в ситуации постмодерна и открытия различных типов детерминант: от бессознательного до текста), но вроде бы жив: и в философии, и в психологии понятие субъекта активно эксплуатируется; субъект вроде бы ограничен в своей ответственности (З. Фрейд) и абсолютно ответственен (Ж.-П. Сартр), учреждаем языком (Ю. Хабермас) и самополагающ (М. Фуко). До сих пор нет ясности в различении субъекта с индивидом и личностью, разграничения их качественных характеристик.

Попытка разобраться с этой понятийной неразберихой также будет предпринята в данной работе, где через ретроспективный взгляд на концепт «субъект», через отграничение субъекта от индивида и личности читатель дойдет до понимания положения субъекта в культурном поле и ознакомления с личностными качествами, необходимыми для обретения человеком субъективности.

Степень научной разработанности проблемы. Осмысление феномена современности оказывается одновременно и довольно обширным, и чрезвычайно узким; понятие «современность» и сравнительно разработано, и находится только в начале пути к обретению своего определяющего содержания; попытки раскрыть суть современности имеют свои засечки на пути истории мысли и кажутся только-только зарождающимися. Как и сама современность, ее рефлексия оказывается постоянной, существующей вместе с человеком и переписываемой им в каждом новом поколении.

В настоящее время можно выделить два основных подхода к рассмотрению того, что представляет собой современность. *Первый подход* допустимо обозначить в качестве традиционного, потому как корни его находятся у истоков новой эры (сама новая эра как современность, отличающаяся от предшествующей эпохи) и связаны с цивилизационными, культурными, темпоральными границами, с которыми современность соотносится и благодаря которым она отгораживается от других эпох, других культур (т. н. отстающих, диких). Современность в этом

случае наделяется качественными характеристиками культурного, технологического, социального, политического характера и становится понятием довольно спорным и спекулятивным, потому как ни одно поколение никогда не признавало своего бытия в несовременности, которым его наделяют поколения последующие. По существу такой подход рождается позитивистским взглядом на историю как на поступательный процесс смены стадий, где каждая новая стадия качественно лучше предыдущей, но имплицитно содержит в себе указанное противоречие, выступающее его могильщиком.

Второй подход, развиваемый в настоящее время, видит основание современности в субъекте и отталкивается от него в своих построениях. Современность в этом случае приобретает свой вневременной (по отношению к традиционной исторической линейке) и постоянный характер, обретает текучесть и изменчивость, становится в полной мере процессом диалектичным. Вместе с тем она порождает вопрос о своем онтологическом основании — субъекте, который с необходимостью оказывается в поле направленной на современность мысли.

Большинство исследователей современности рассматривают ее именно в первом, традиционном, ключе. Этот процесс можно, видимо, начинать с Кассиодора, который, как современное, определил *время* своего собственного существования, время *распространения* христианства как, в его понимании, истинной религии и истинного знания, и *отличия*, благодаря этой христианской экспансии, от времен языческого заблуждения. Именно с этого периода понятие современности (*modernus, modern, modernity*) прописывается в культуре и становится употребляемым для обозначения новой, отличной по ряду культурных (мировоззренческих, технологических, социально-структурных, политико-организованных) моментов эпохи. Оно начинает обозначать крушение старого и рождение нового, обозначать внутреннее ощущение людей, вдруг почувствовавших, что культурное поле, в котором они обитают, неожиданно изменилось.

Несмотря на то, что на уровне бытового языка (будь то в повседневной речи или в текстах интеллектуалов) понятие современности как нового времени использовалось и в Средневековье, и в Раннее Новое время (по мнению Ж. Бодрийяра его наиболее активное употребление начинается с XVI века [156. – С. 64]), только Г.В.Ф. Гегелю, всю жизнь стремившемуся объять необъятное, принадлежит честь выявить проблемность современности и ввести ее в философское поле. Он не только обозначил современность, как нечто подлежащее обдумыванию, но и предложил ее толкование в историческом ключе, как смену исчерпывающих друг друга эпох, при которой один период снимается или преодолевается следующим за ним. Именно таким образом трактуемая современность легла в основу дальнейшей ее рефлексии. Такие интеллектуальные шоры были приняты остальными мыслителями, в какой бы отрасли знания они не стремились интерпретировать дефиницию: философии, социологии, политологии. В этом контексте рассматривали и рассматривают современность К. Маркс, Ф. Ницше, Э. Дюркгейм, М. Вебер, Т. Адорно, Ф. Лиотар, Ю. Хабермас, Ж. Бодрийяр, У. Бек, З. Бауман, Э. Гидденс, Д. Грей, Ф. Джеймисон, А. Турен, С. Жижек, А. Бадью, Б.Г. Капустин *; сюда же относится вся историческая традиция изучения т. н. Нового времени (цивилизации модернити).

Несмотря на общий подход к изучению современности, все исследователи выбирали для пристального анализа определенные черты, наиболее соответствующие их основному интеллектуальному инструментарию. Так К. Маркс и Ф. Энгельс, а вместе с ними их последователи: марксисты и постмарксисты — рассматривали(-ют) современность как конфликт между индивидом и Капиталом, который разворачивается во времени и требует своего обязательного преодоления в исторической перспективе. Э. Дюркгейм смещал акцент в пользу индустриализма, М. Вебер — в сторону рациональности.

* Список можно продолжать бесконечно, поэтому здесь основные исследователи, которые имеют в своем арсенале работы, посвященные modernity и выдвигают значимые идеи в ее освещении.

Ф. Ницше сосредотачивается на культурных и субъективных (потому его позиция двойственна) аспектах современности, на конфликте аполлонического и дионисийского начал в культуре и в человеке.

Это внимание к культуре наследуют Ф. Джеймисон и Ю. Хабермас, последний из которых будет рассматривать современность через культурологическую и социологическую оптику. Так в своей работе «Модерн — незавершенный проект» Ю. Хабермас в основном уделит внимание эстетической стороне модерна, его родственным связям с искусством, а в «Философском дискурсе о модерне» он уже абстрагируется от модерна в искусстве и литературе и сосредоточится на его политических и научных аспектах, на рациональности. Вместе с тем, он будет развивать теорию коммуникативного действия, как акта, имеющего адресата в другом человеке, соответствующего принятым нормам коммуникации и нацеленного на выработку консенсуса, и тем самым образующего социальную ткань. Принципиально важным в теории Хабермаса окажется его несогласие с т. н. концом модерна (и современности): по его мнению, проект модерна до сих пор остается «незавершенным», т. е. тенденции, формирующие облик цивилизации конца XX — начала XXI столетий, представляют продукт естественного саморазвития модерна как специфического типа социальности и вписываются в общий контекст его эволюционного тренда, продолжая магистральный вектор.

Ф. Джеймисон, отталкиваясь из анализа культуры, напротив, рассматривает современность в историческом контексте («Всегда историзируй!»), но как конечный период. С его точки зрения, современность закончилась в тот момент, когда человечество осознало свою неспособность ухватить целостную картину мира. Как более метафорично (и удачно) выразился Ж. Лиотар: конец современности связан со смертью метанарративов, а символом этой смерти оказался Освенцим (Т. Адорно) — апофеоз технологии, рациональности, сциентизма, идеологии.

Таким образом, с 1950—1960 годов начинают говорить о т. н. «состоянии постмодерна» — новой эпохе, новом этапе культурного и исторического

развития, в который вступило человечество. Этапе, который на смену жестко-структурированной бюрократично-иерархичной классической современности клетки, завода, конвейера (М. Вебер), фордизма (А. Грамши, Г. де Манн), с его механизацией, индустриализацией, унификацией, рационализацией, принес сетевые (Д. Барнз/J. Barnes) и ризомные (Ж. Делёзом и Ф. Гваттари) социальные отношения, придал социально-культурной динамике текущий характер (З. Бауман) и состояние (чувство) неуправляемости (З. Бауман — сошедший с путей поезд или самолет без пилота, Э. Гидденс — сорвавшаяся колесница) и перманентного риска (У. Бек). Эту эпоху обозначают по-разному: постмодерном, постмодернити, поздней современностью, высокой современностью, надсовременностью, текущей современностью, временем после конца истории и временем смерти Просвещения. Однако ее основные характеристики остаются неизменными и обозначены указанными штрихами *.

Надо отметить, что среди отечественных исследователей тема современности не особенно популярна и обращение к ней связано с окончанием советского периода и «падением занавеса» между российской и европейской мыслью. Вероятно, центральной фигурой (судя по числу цитирований и авторству тематической статьи в «Новой философской энциклопедии» [91]) оказывается Б.Г. Капустин. Имея сферой интересов политическую философию, он склонен уделять повышенное внимание именно политической проблемности современности, обозначая ее как сложность взаимоотношения индивидуальной свободы и Порядка, в отношении которой экономические, моральные и прочие нормы играют второстепенную роль. Сама современность оказывается ситуацией, в которой оказалось человечество после подрыва мирообъяснительных схем Средневековья, из коей не может найти выход посредством обращения к чему-то трансцендентному и каковая вынуждена искать обоснования в самой себе.

Среди остальных отечественных исследователей, «засветившихся» в процессе ее общей рефлексии (Е.С. Барсова, С.В. Борисов, П.К. Гречко, Ю.Г. Ершов, Е.А. Иванова, П.Л. Крупкин, В.С. Мартыанов, В.М. Межуев,

* Более подробно эта проблематика будет рассмотрена в основном разделе работы.

Г.Л. Тульчинский), выделяется концепция современности как Я-субъективности А.В. Павлова, развиваемая им в статьях «Заметки о современности и субъективности. Модерн и пластичность» [95. – С. 5-11] и «Заметки о современности и субъективности. Критерии современности» [94. – С. 5-14], которые вызвали полемику между автором и рядом ученых (С.В. Борисов [20. – С. 123-126], Ю. Г. Ершов [38. – С. 131-136], Г.Л. Тульчинский [122. – С. 116-122], А.С. Чупров [144. – С. 129-131]), развернувшуюся на страницах журнала «Социум и власть» в 2013 г. * В этих статьях автор, соглашаясь с указанными Б.Г. Капустиным характеристиками современности как проблемы автономных субъектов, вынужденных вступать друг с другом в диалог в поисках комплементарности с целью избегания агональности, все же рассматривает современность в духе несколько противоположном, делая больший акцент на субъективности, понимаемой как разум, т. е. на способность субъекта (это не только человеческое Я, но и институция, и actio *) «самому себе ответить на вопрос, что же ему надо» [95. – С. 5], его умение «жить своей жизнью, а не той, какую нам навязывают обстоятельства или чьи-либо требования, и думать своей головой» [95. – С. 5]. В этом явно проявляются симпатии автора к экзистенциализму, о чем он сам говорит, предпринимая попытку проследить корни проблематизации современности и возводя их к Ф. Ницше, Э. Гуссерлю, М. Хайдеггеру и Ж.-П. Сартру, которого А.В. Павлов выделяет особо: как мыслителя, обратившего пристальное внимание на «конкретного человеческого мыслящего индивида» [95. – С. 6].

В указанных статьях предлагается рассматривать современность *не как эпоху*, следующую за Средневековьем, а как *процесс*, в котором различные субъекты, выдвигая свои претензии на доминирование в обществе и вступая друг с другом в полилог *, оказываются победителями или проигравшими, что приводит к постоянной смене мировоззрений и изменению самой современности,

* См. также подводящую итог дискуссии статью А.В. Павлова «Современность и критика» [98. – С. 128-135].

* Имеется в виду полилог субъектов как «вторичная субъективность» о чем см. ниже.

* О соотношении монолога и полилога в условиях современности и утилитаристских корнях этих явлений можно посмотреть работу Е.Н. Ярковой «Стратегии межкультурной коммуникации: от монолога к диалогу» [152].

являющей собой не какую-либо эпоху, характеризующуюся рядом характеристик, а постоянную динамику, существующую в различные эпохи параллельно с несовременностью и обретающейся на личностном уровне — уровне наделенного разумом и сознательно действующего в соответствии *со своими* идеалами индивида, воспринимаемого за субъекта. Благодаря этому, современность оказывается текучей, а сегодняшняя современность отличается от вчерашней, потому что нынешний субъект не тождественен предыдущему. Таким образом, для А.В. Павлова современность оказывается не эпохальной, соотносимой с каким-либо конкретным историческим периодом, но вполне диалектической и динамичной, не монистичной, а плюралистичной.

Такой способ анализа современности (в котором она опускается на мельчайший личностный уровень, должный позволить анализировать ее изнутри нее самой), с точки зрения указанного автора, является попыткой онтологически конкретного, а не классически абстрактного, граничащего со спекуляцией, понимания современности. И этот способ перемещает точку фокуса в анализе современности с технологий и прогресса (культурного, политического и проч.), с которыми она традиционно соотносится, на субъекта, лежащего в ее основании, реализующего собственное этимологическое значение.

Разбор понятия «субъект» в литературе настолько обширен, что практически необхвачен. Расшифровка «субъекта» приводится в лингвистических словарях разных языков мира, в словарях по отраслям знания: философских, социологических, психологических, юридических; в массе специализированных работ: по философии, психологии, психоанализу, социологии, юриспруденции. Везде «субъект» толкуется, исходя из задач, стоящих перед приверженцами той или иной области знания, той или иной науки.

Нужно отметить, что попытка понять субъекта в специальной литературе, оказывается разорванной между различными дисциплинами: социологов субъект интересует в системе общественных отношений, в качестве социального актора; юристов — в качестве действующего лица правового поля. Даже внутри философии, скажем, этиков и гносеологов интересуют разные грани субъекта: его

отношение с нравственным сознанием и действием или с познанием. В данной работе, учитывая ее общую направленность, субъект также будет рассматриваться с помощью философского инструментария, со всеми его плюсами (более широкое, онтологическое и аксиологическое рассмотрение) и минусами (слабая, на первый взгляд, привязка к практической деятельности).

Однако, даже при ограничении проблемы субъекта полем философии, возникает необходимость указать, что данный вопрос рассматривается многими течениями и направлениями современной философии: герменевтикой, постструктуралистскими теориями, новейшей аналитической философией и проч. Думается, что подробный анализ всех концепций и представлений, касающихся субъекта, в настоящее время становится попросту невозможным, поэтому в настоящей работе будет предпринята попытка, во-первых, ограничить понимание субъекта лишь его онтологическими и гносеологическими аспектами, а во-вторых, сосредоточить внимание лишь на ключевых концепциях (как картезианское *cogito*, например), своеобразных «точках роста», которые оказались в остоле совокупности теорий о субъекте.

Кроме того, в данной работе предпринимается попытка вывести универсального, гомогенного субъекта, общего для предлагаемой концепции «перманентной современности», соединяющего все многообразие лиц субъекта, многочисленные этапы пути его концептуальной эволюции в рамки единого понятия, что обуславливает внимание скорее к неким «точкам роста», ключевым теориям субъекта, рассмотрению их общих моментов, чем стремление выявить расхождения и дифференциацию.

Если своими корнями слово «субъект», как и «современность», уходит в латинский язык (*subjectum* — подлежащее), то рефлексия субъекта связана с именем Р. Декарта, с которого принято начинать период Нового времени в философской традиции или вести речь о современности, как периоде особого акта высказывания (А. Смулянский), обязательно содержащего личное местоимение. Р. Декарт гениально прозрел собственную субъективность (и имплицитно-индуктивно предположил субъективность Другого), обозначив Я, способность Я к

мысли и выражение его в действии мысли, как единственно доступную человеку ось координат, уникальную точку пространства-времени, дающую основание и доказательство всему остальному бытию. Декарт поместил человека в центр Вселенной еще более радикально, чем это сделало христианство, провозглашавшее человека всего лишь творением Бога (в этом есть тоже весьма интересное смещение и перенос), хоть и самым совершенным, и право имеющим, и расположенным в центре. Однако Декарт, сам того не осознавая полностью, определил конкретного рационально мыслящего индивида как своеобразную точку сингулярности, из которой обретает свое существование (а также смысл) вся Вселенная. Но чтобы понять всю полноту этой декартовской революции, понадобился дотошный немецкий идеализм, прежде всего гений И. Канта, который развил идеи Картезия и раскрыл их в своей концепции трансцендентального субъекта: показал, что конкретно представляет собой субъект; каково соотношение мыслящего *cogito* с телом, бессознательным, и внешним миром; каким образом образуется мыслящая самость.

Если вся философия есть комментарий к Платону (А. Уайтхед), то философия субъективности оказывается комментарием к Канту: его идеи так или иначе принимают (И. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель, Л. Фейербах, К. Маркс, Ф. Ницше, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, М. Фуко, Ю. Хабермас), либо оспаривают (Ю. Кристева, Ж. Деррида, Р. Барт, Ж. Делёз), либо подвергают радикальному переосмыслению (Г. Гегель, З. Фрейд, Ж. Лакан), на основании которого субъект оказывается тем, кто конструирует сам себя по-гегелевски: через аннулирование себя * — ему необходимо понять границы своей символизации, влияние на себя Другого, выйти за рамки символического порядка, и только тогда он обретает самостоятельность. Достигнуть этого оказывается возможным посредством практик заботы себя, как М. Фуко обозначил действия, предпринимаемые субъектом по самоконституированию. М. Фуко рассматривал эти практики в связи с античностью и в этом срезе дал их некоторый перечень, но

* См. интерпретацию философии Гегеля и Лакана С. Жижеком [40. – С. 227-230].

мы вольны, воспользовавшись самой идеей, этот перечень расширять и изменять, например, добавляя туда психоанализ (в том числе проводимый самостоятельно).

Важными вехами на этом пути оказываются положения И. Фихте, развиваемые Ф. Шеллингом, о самостоятельно полагающем себя Я, Абсолютном Я, Я, как точке свободы и бытия мира (здесь напрашивается параллель с М. Хайдеггером, где субъект оказывается голосом бытия, кем-то, посредством кого бытие говорит и существует); а также концепция интерсубъективности Гегеля, выраженная в притче о господине и рабе; идеи К. Маркса и франкфуртской школы о влиянии социума на процесс субъективации; положения экзистенциализма о безусловной свободе субъекта и его ответственности за самого себя, собственное и общее бытие.

Хороший анализ того, каким образом, с какими ограничениями определялся субъект в отечественной философской литературе, был проведен К.Н. Любутиным и Д.В. Пивоваровым [79. – С. 98], выделившим шесть основных векторов, согласно которым развивалась трактовка субъекта в советской, стоящей на марксистско-ленинских позициях, философии:

1. В качестве первой точки зрения указывалась вполне классическая для примитивно понимаемой новоевропейской философии схема: *субъект есть сознание, объект — природа, материя*. В качестве основоположников (!) и приверженцев такого взгляда указываются Г.В. Плеханов, А.М. Деборин, П. Вышинский, А.В. Востриков, но сами исследователи считают этот подход неудачным: с их точки зрения, он ликвидирует проблему субъекта и объекта.

2. Во второй точке зрения субъект предстает как общественный человек, а объект как природа или материя в целом, и подразумевается некоторое тождество обеих категорий. В качестве сторонников этого подхода указываются С.Я. Вольфсон, Т. Обичкин, Т. Павлов, М.А. Леонов, Е.В. Шорохова, М. Матаев, М. Розенталь.

3. Третья точка зрения вновь определяла субъекта в качестве общественного человека, а объект начинала трактовать как часть реальной действительности, на которую направлена практическая и познавательная деятельность субъекта (зачем

было отделяться от направления, обозначенного цифрой «1»?). Этот взгляд на содержание категорий субъекта и объекта был изложен в учебном пособии «Диалектический материализм», созданного под руководством М.М. Митина и, согласно Любутину и Пивоварову, его придерживались многие советские философы.

4. Четвертая точка зрения оказывается наиболее близкой к тому, как рассматривается субъект в современных философских словарях [91. – Т. 3. С. 659-660]: субъект понимается как активно действующий и познающий, обладающий сознанием и волей индивид (или как обладающая такими же характеристиками социальная группа), а объектом считается то, на что направлена познавательная и иная деятельность субъекта.

5. Пятая точка зрения, создателем которой стал П.В. Копнин, предлагала расширить понятие субъекта, абстрагировать его и перенести с индивида на общество.

6. И, наконец, шестая (механистическая, можно сказать, *машинная*) точка зрения основывалась на расширительной трактовке субъект-объектного отношения, означающей применение категорий «субъект» и «объект» к взаимодействию любых материальных систем.

В целом, советские философы, по отношению к категории субъекта, занимали *извращенную* (в том смысле, в каком употреблял понятие «извращение» Лакан: заведомого знания) позицию: они принимали учение Маркса за высшее достижение мысли, за абсолютное знание, за высокую гору истины, откуда было возможно критиковать все подлежащее, но не допускалось взглянуть вверх и вдаль. Субъект, в рамках советской философской традиции, рассматривался в качестве носителя целенаправленного действия, находился в необходимой зависимости от объекта — предмета, на который направлялось действие, и увязывался с учением об обществе и его подсистемах. При подобном рассмотрении субъект не был достаточно конкретизирован, был довольно аморфным и текучим.

В настоящее время отечественная философия встраивается в общий философский плавильный котел, в котором выделяются следующие направления осмысления субъективности: топологический подход, развиваемый в работах М. Хайдеггера, Ж. Деррида, Ж.-Л. Нанси, М.К. Мамардашвили, Д.В. Котелевского, С.А. Азаренко; философская герменевтика, представленная работами М. Хайдеггера, Г.-Г. Гадамера, П. Рикёра, Л.А. Микешиной, Е.В. Бакеевой, Н.А. Черняк; онто-гносеологический срез диалектического подхода Э.В. Ильенкова, К.Н. Любутина, Д.В. Пивоварова, Н.В. Бряник; антропологически ориентированный онтологический подход, представленный в трудах В.И. Плотникова и Л.А. Мясниковой; экзистенциально-феноменологическая методология, основы которой разработаны М. Хайдеггером, К. Ясперсом, Ж.-П. Сартром, М. Мерло-Понти, П. Тиллихом; концепция диалогизма, развиваемая М.М. Бахтиным, Г. Марселем, М. Бубером, Э. Левинасом; а также «шизоанализ» Ж. Делёза и Ф. Гваттари, «гетерология» Т.Х. Керимова, «нарративный» анализ Е.Г. Трубиной, «археоавангард» Ф.И. Гиренка [18]. Процессы субъективации глубоко анализировались(-ются) в работах: М. Фуко, Д. Батлер, Ж. Рансьера, а также в психоаналитической традиции: З. Фрейдом *, Ж. Лаканом, С. Жижеком, А. Бадью, Э. Лакло, Ж.-А. Миллером, Я. Ставракакисом, Б. Стиглером. И именно аналитический подход позволяет наиболее полно ответить на многие возникающие в связи с субъективностью вопросы.

Объектом исследования является *общественная жизнь человека* в максимально полном понимании термина (т. е. заключающим в себе всю совокупность социальных полей (П. Бурдьё), где поле рассматривается как исторически автономизировавшаяся сфера социальной жизни, постепенно приобретающая свойственные только ей и отличные от иных полей социальные отношения, цели и ресурсы).

Предмет исследования носит двухуровневый характер. Прежде всего, *на теоретическом уровне* предметом исследования является *феномен*

* Косвенно, без прямой постановки вопроса.

современности, которая, будучи понята через концепцию Я-субъективности (А.В. Павлов), оказывается краеугольным камнем социальной матрицы, на котором возникает культура, цивилизация, становится возможной любая социально-политическая жизнь. Понимание современности через субъекта неизбежно обращает внимание на *экзистенциально-эмпирическую сторону* предмета исследования: на Я, которое в современной философской мысли подвергается множественным атакам; и которое предпринимается попытка (как призывал С. Жижек в своем «Щекотливом субъекте» *) защитить, раскрыть его значение в качестве сингулярной точки бытия, в качестве онтологического основания перманентной современности, понимаемой как рефлексия субъектом непрерывности самобытия.

Цели и задачи исследования. Целью настоящей работы является разработка и предложение к использованию в философском и научном вокабулярах понятия «перманентная современность», *как особой*, отличной от прочих (современность, постсовременность, текущая современность) *дефиниции*, обозначающей уникальное мироощущение субъекта, его переживание времени, его творческую активность; *как базовой культурной матрицы*, посредством особых практик субъектов (заботы о себе, экзистенциального диалога, коммуникативного действия) конструирующей повседневность; *как феномена*, онтология которого определяется субъектом, взятым за высшую стадию индивидуального развития человека.

Указанная цель требует решения следующих задач исследования:

1. рассмотреть генезис и сущностные черты понятия «современность», выявить основные подходы в его толковании, внести ясность в разноголосицу определений и предложить универсальный подход к его пониманию;
2. на основании полученного знания концептуализировать дефиницию «перманентная современность» и вычертить ее основные параметры;

* «Пора уже сторонникам картезианской субъективности пред всем миром открыто изложить свои взгляды, свои цели, свои стремления и сказкам о призраке картезианской субъективности противопоставить философский манифест самой картезианской субъективности.» [48. – С. 24].

3. разобрать онтологическую основу перманентной современности — субъекта, обратившись к этимологии термина и ключевым этапам его эволюции, а также раскрыв процесс субъективации и ознакомив с тем полем (по терминологии П. Бурдьё), в котором субъекту приходится действовать;

4. выявить и продемонстрировать основные черты субъекта перманентной современности, обозначив его отличность от индивида и личности и особый статус в культуре.

Методологические и теоретические основания исследования. В диссертации представлен анализ идей и исследовательских концепций, связанных с проблемами современности и субъекта. Основой применявшейся методологии послужили *принципы* логики (дедукция, индукция, абдукция, силлогизм, диалектика), научности (выводы не должны идти в разрез с логикой; факт должен стать результатом синтеза различных источников) и историзма (изучение явления в его исторической обусловленности и развитии), герменевтики (автономия объекта, когерентность, критерий актуальности и адекватности (конгениальности) понимания). Кроме того использованы *методы исследования*: сравнения (употреблялся для подбора необходимых материалов, а также в диссертационной работе при сопоставлении различных философских концепций), классификации (использовался на эмпирической стадии для группирования подлежащих изучению текстов), обобщения (применялся для создания общей картины по отношению к изучаемым феноменам), описания (употреблялся для изложения изучаемых процессов в формах и структурах принятого в философии языка), историко-генетический метод (использовался для понимания генезиса изучаемых концептов, позволяя охватить их проблемность в целом, выявить их истоки и проследить происходившие с ними трансформации).

Научная новизна исследования проявляется в следующих аспектах:

1. Впервые предпринимается попытка комплексного освещения теории современности, основанная на рассмотрении западных и отечественных концепций.

2. Предлагается универсализация современности через определение ее онтологии в субъекте.

3. Для исключения терминологической путаницы, связанной с множественностью касающихся современности понятий (модерн, постмодерн, вторая современность, контемпоральность и проч.), разрабатывается и предлагается к использованию дефиниция «перманентная современность», обозначающая постоянность/устойчивость современности, как личностного переживания субъекта, в конечном счете структурирующего культурное поле.

4. Ретроспективно исследуется представление о субъекте европейской философии через выделение основных «точек роста», от которых происходит ответвление дальнейших философских концепций, касающихся субъективности.

5. Дается разграничение индивида, личности и субъекта, как стадий развития человека, и определяются основные черты субъективности, а также процесс ее обретения.

6. Посредством лакановской методологии делается попытка проследить условия, в которых субъекту приходится действовать, которые влияют на процесс субъективации.

Теоретическая и практическая значимость работы. Выполненное исследование позволяет лучше понять ситуацию современности и проблематику субъективности, иначе посмотреть на формы структурирования культурной среды, в которой находится субъект, а также на сам процесс субъективации, показанный с наиболее комплексных на настоящий момент позиций. Кроме того, в работе развивается и вводится в систему понятий дефиниция «перманентная современность», а также отличное от традиционного, соотносимого с т. н. Новым временем, понимание субъекта, времени, власти (толкование которой также выходит за рамки политического), чем закладывается широкое поле для пересмотра некоторых положений исторической, социологической, политологической науки.

Материалы диссертации могут быть использованы при анализе разнообразных культурных процессов, при разработке историко-культурных

исследований, имеющих своим объектом социальный или политический аспект культуры, для подготовки общих и специальных курсов по социологии и философии культуры, а также по истории философии, философии религии, психологии и философской антропологии. Кроме того, материал диссертационного исследования может быть использован при подготовке лекций и семинаров в границах указанных дисциплин.

Положения, выносимые на защиту:

1. Предлагается к введению в философско-гуманитарный вокабуляр термин «перманентная современность» («permanent modernity») для обозначения континуума ситуации современности и разграничения ее с другими, производными от modern, значениями. Перманентная современность включает в себе непрерывность, расположенность вне традиционно понимаемого исторического времени, постоянность и текучесть своих качеств; рассматривается как личное переживание субъекта, как феномен, находящий свою онтологию в субъективности; обретает свое социальное и историческое воплощение через полилог субъектов.

2. Субъектом современности предлагается считать человека, прошедшего через стадию индивида (человеческая единица по акту ее существования), через стадию личности (образованная и мыслящая человеческая единица, плотно привязанная к символическому порядку (Ж. Лакан)) к обретению, самополаганию (И. Фихте), самоучреждению (М. Фуко) собственной субъективности. Эта субъективность обретается им посредством освобождения от субъективирующих влияний Большого Другого (процессы сознательных и бессознательных идентификаций, влияние рассредоточенной фукианской и действующей по-батлеровски изнутри власти, различных форм по-жижековски понятой идеологии), благодаря развитию у субъекта этического (понятого преимущественно в традиции античного добродетельного суждения) начала и достигается с помощью определенных практик заботы о себе (различных форм познания себя). Субъект современности реализуется через собственное конституирование, личное бытие, участие в экзистенциальном диалоге с

другими субъектами, через который он влияет на складывание символического порядка, в котором существует человечество.

Таким образом, отстаиваемая в данной работе **гипотеза** касается концепта «перманентная современность», являющего собой определенное качество субъекта, относящееся к его восприятию и переживанию/проживанию времени, его экзистенции, его рефлексии непрерывности самобытия. Перманентная современность тесно связана с картезианским субъектом, получаемым в результате самоконституирования и освобождения из-под власти Большого Другого, и находит в нем свою онтологию. Она является той диалектической формой, в которой субъект одновременно осуществляет и свое «стояние в просвете бытия» (М. Хайдеггер) и в границах которой он воспринимает (а также учреждает) культуру.

Степень достоверности и апробация результатов. Диссертационная работа обсуждалась на кафедре философии Тюменского государственного университета в 2017 году и была рекомендована к защите. Основные положения работы представлены в 7 научных публикациях общим объемом в 53 страницы.

Структура и объем диссертации. Диссертационная работа состоит из введения, трех глав, шести параграфов, заключения и библиографического списка. Диссертация изложена на 172 страницах. Библиографический список включает 164 работы.

ГЛАВА 1. ПЕРМАНЕНТНАЯ СОВРЕМЕННОСТЬ: ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ КОНЦЕПТА

1.1. Генезис и сущностные черты термина «современность»

В данном параграфе автор знакомит читателя с проблемой современности, обрисовывая феномен в ретроспективе, рассматривая два основных направления исследований современности, отделяя modern от modernity, сравнивая modernity и postmodern и обозначая собственную позицию.

1.1.1. Предыстория понятия «современность»

Понятие «современность» (modernity) широко используется в настоящее время в политологическом, социологическом и философском дискурсе. На семантическом уровне данная дефиниция выражает идею одновременности, совпадения по времени, соприсутствия в том или ином периоде астрономического времени: десятилетия, столетия, тысячелетия, а также идею совпадения с нынешним, текущим временем: веком или эпохой, — если в последней наличествует преемственность поколений, норм, ценностей и институтов [38. — С. 132]. В связи с этим, по мнению некоторых исследователей, современность оказывается довольно бессодержательным понятием [38. — С. 132]. Однако такая бессодержательность кажется возможной только при попытке дать современности по-гегелевски абстрактное определение, вроде того, которое предлагается Ю.Г. Ершовым, обозначающим, в русле теорий А. Тойнби, модернити за нечто, задаваемое «единством Вызовов и способов ответов на них, выводящих общество на более высокую траекторию развития» [38. — С. 132]. В результате подобного определения придется отказать в современности любому обществу, пребывающему в статике либо из-за того, что оно не получает Вызова, либо из-за того, что способы ответа давно выработаны, и социум пребывает в состоянии

стабильности и слабой изменчивости (как, например, японское общество периода Токугавы). Такое понимание кажется несколько некорректным. Оно находится в русле теорий модернизации, нещадно критикуемых, к примеру, Д. Грэм, объявляющим конец и подобным теориям, и модернизации по западному образцу [29]. Не учитывает подобный подход ни «конкретной субъективности» [98. – С. 128] *modernity*, ни этимологии слова.

Modernity, имеет свои этимологические и семантические корни в поздней античности, когда в конце V века, возможно впервые Кассиодором [159. – С. 27-40], был употреблен термин «*modernus*» (от лат. *modo* — сейчас), обозначающий новую эпоху, в которой оказались люди, отвергнувшие язычество и принявшие христианство. Таким образом, *modernus*, преобразованный в *modern* (франц. *moderne*, от старофр., от позднелат. *modernus*, от лат. *modo* [163]), стал обозначением текущего исторического времени (времени, в котором живет субъект, употребляющий термин), находящегося в антагонистическом отношении с прошлым *. Именно такое понимание понятия станет основой его абстрактного использования в различные исторические периоды. Целью употребления дефиниции окажется попытка отделения одной эпохи от другой, «старого» от «нового», прошлого от настоящего. Сама современность окажется не столько социологическим, политическим или историческим понятием, сколько должна будет рассматриваться как характеристика ситуации, противопоставляющей себя традиции [156. – С. 63] и связанной с «появлением принципиально новых смысловых структур, вызревающих в отрицании архаического, устаревшего опыта» [38. – С. 132].

С течением времени конкретно-смысловое содержание термина постоянно менялось: так *modern* Средневековья подразумевал некое противопоставление античности (которая воспринималась за эталонный образец для подражания), а *modern* романтизма соотносил себя со Средневековьем. Современная же

* Здесь, однако кажется вполне допустимым согласиться с А.В. Павловым, указывающим на возможность того, «что какое-то слово употреблялось и раньше применительно к самоопределению новой культурной реальности по отношению к старой, потому, что ситуацию такого самоопределения легко увидеть в непрекращающихся и зафиксированных, по крайней мере, в писанной истории противоречиях и конфликтах поколений» [95. – С. 7].

современность, сопоставляемая с 1850 годом, по замечанию Хабермаса, «освобождается от всяких исторических связей и сохраняет за собой лишь абстрактное противопоставление традиции, истории в целом» [140. – С. 8].

Таким образом, современность, понимаемая как период времени, отличный от предыдущего, как особая историческая эпоха, существующая в *сейчас*, прописывается в Энциклопедии * «официально» (т. е. мы впервые получаем письменное свидетельство подобного отграничения *своей* эпохи) с V века, начинает активно употребляться века с XVI, а полный свой смысл обретает в XIX в. [156. – С. 64]. Это первое понимание современности — первичное и основообразующее *определение современности как эпохи*.

Такое понимание оказывается неполным без определения дополнительной сущностной черты современности, связанной с началом периода, получившего в историографии наименование *modern period (modern era, modern history)*, который в традиционной советско-российской историографии связывался с Английской революцией 1642—1651 годов, а в историографии Запада часто ассоциируется с быстрым развитием капитализма, индивидуализма, урбанизации, технологического прогресса и изобретением книгопечатания. Ж. Бодрийяр добавляет сюда открытие Х. Колумбом Америки, Реформацию и гуманизм Возрождения [156. – С. 64]. Важное значение в обретении современностью самой себя имеет спор Древних с Новыми, происходивший во Французской академии в XVII—XVIII веках (и перекинувшийся из нее в академии других стран) и касавшийся достоинств литературы и искусства античности и современности *. В связи с таким генезисом понятия современности Бодрийяр предлагает говорить о том, что современность присуща только странам с долгой историей, имеющим определенную историческую традицию, которой современность может быть противопоставлена как нечто новое. Поэтому, по мнению Бодрийяра, вполне допустимо говорить о современности в Европе, о модернизации в странах

* В данном случае я употребляю термин Энциклопедия также, как это делает Умберто Эко, понимающий под этим словом сумму знаний, что накоплены в процессе использования языка.

* В этом споре одна сторона участников считала античность непреходящими и недостижимыми образцами искусства, в то время как оппоненты критиковали античность и отстаивали теорию прогресса и национальных особенностей искусств.

Третьего мира, имеющих сильную традиционную культуру, но было бы неправильным говорить о современности в Соединенных Штатах [156. – С. 64]. С таких позиций некоторые страны оказываются несовременными, а статус США непонятным.

Принимая во внимание все означенные выше факторы, более правильным кажется вести отчет Нового времени от тех изменений, что происходили в ментальной сфере, потому как именно эти изменения приводят к появлению «нового человека», «заново осознавшего себя самого и свою свободу, любознательного ко всему, что касается мира, уверенного в собственных суждениях, скептически взирающего на любую ортодоксию, восстающего против авторитетов, ответственного за свои верования и поступки, (...) убежденного в способности своего ума постигать природу и подчинять ее себе» [118. – С. 237].

С этой точки зрения, теоретическими пролегоменами новой эпохи, а, значит, современности, вероятно, стали труды Р. Декарта *, обосновавшего в своих «Первоначалах философии», в русле традиционного для Франции скептицизма и рационализма, концепт методологического сомнения, подразумевающего необходимость «человеку, исследующему истину» сомневаться «во всех вещах — насколько они возможны» [32. – С. 314]. Именно в опоре на принцип методологического сомнения, лишаящего человека всяческого знания, кроме знания о самом себе как мыслящем существе, Декарт видел суть современности: во главе ее оказывается уникальное человеческое Я, самостоятельно выстраивающее свою картину мира с центром в себе самом и в себе же самом находящее свое онтологическое обоснование — *cogito ergo sum* [32. – С. 316]. Таким образом, именно Картезий обозначил проблему автономности человеческого Я и понял *современность как субъективность*, в которой актором может быть только субъект разумный, самоопределившийся и самодетельный, т. е. способный самостоятельно определять свои ценности и жизненные ориентиры, а не следовать тем, какие предлагаются ему идеологией;

* Впрочем, Б.Г. Капустин, отталкиваясь преимущественно от политического, нежели от психоаналитического или экзистенциального дискурса, указывает на Т. Гоббса как на родоначальника политической философии Современности [55. – С. 25].

субъект, позволяющий своему эго «стать господином над всеми данностями, включая себя самое» [76. – С. 40].

Если Декарт впервые со всей отчетливостью поставил вопрос о современном индивиде, дав ему определение мыслящего субъекта, то первая попытка понять современность как проблему принадлежит Г.В.Ф. Гегелю. В своем диалектическом рассмотрении истории он понял современность исторически: как смену исчерпывающих себя и зарождающихся заново эпох, нацеленных в будущее. Гегель разграничивает понятия «модерн», понимаемый им как «новое время», отличное от времени Средних веков и имеющее рубежом 1500 годы, и «современность», «великолепный восход солнца», которую он относит к концу XVIII века, ознаменовавшемуся Французской революцией и Просвещением. При этом современность у Гегеля оказывается проблемой, требующей своего самообоснования, самоподтверждения и саморефлексии, а стабилизироваться она вынуждена за счет присущих ей самой несоответствий и разрывов [141. – С. 16]: «модерн больше не может и не хочет формировать свои ориентиры и критерии по образцу какой-либо иной эпохи, он должен черпать свою нормативность из самого себя» [141. – С. 12-13]. При этом, важнейшей чертой современности оказывается ее открытость будущему, так что в каждом моменте темпоральности современность постоянно создает себя как новую эпоху [141. – С. 11].

Как отмечает А.В. Павлов, «в такой трактовке современность, главным образом, связана с межцивилизационными переходами и их предпосылками, созревающими на предшествующих стадиях» [95. – С. 6]. На подобное понимание указывает и Ю. Хабермас, замечая, что Гегель использует понятие модерна (= Новое время) для отделения эпохи, следующей за открытием Нового Света, Ренессансом и Реформацией, от Средних веков [141. – С. 10-11]. Такой гегелевский подход означает, по замечанию А.В. Павлова, что, по меньшей мере, Средневековье оказывается полностью несовременным, а значит, если следовать гегелевской логике дальше, обозначает существование в истории человечества массы несовременных эпох [95. – С. 8].

Только после Реформации, Просвещения и Французской революции, по Гегелю, рождается субъективность, а вместе с нею и современность, т. к. именно субъективность Гегель считает основополагающим отличием нового времени: «Благодаря Лютеру религиозная вера обрела рефлексивность, в одиночестве субъективности божественный мир превратился в нечто установленное благодаря нам. Взамен веры в авторитет провозвестия и предания протестантизм утверждает господство субъекта, настаивающего на собственном понимании предмета: гостия считается еще только тестом, реликвия — лишь костью. Затем Декларация прав человека и Кодекс Наполеона воплотили в жизнь принцип свободы воли как субстанциальной основы государства в противовес исторически данному праву» [141. – С. 17]. Эта субъективность, определяющая и формирующая культуру модерна, и понимаемая, и объясняемая Гегелем посредством категорий «свободы» и «рефлексии», свойственных субъекту, будет обладать четырьмя принципиальными характеристиками, представляющимися важными и Ю. Хабермасу, и остальным исследователям современности: а) *индивидуализмом*, как признаваемого именно в современности права субъекта быть уникальным; б) *правом на критику*, провозглашающим обоснования истины для каждого индивида; в) *автономией действия*, возлагающей на нас самих поступки за свои действия; г) *идеалистической философией* [141. – С. 10-17]. При этом субъектом современности у Гегеля оказывается *der Geist seiner Zeit* *, который, как полагает А.В. Павлов, в эпоху формирования государств-наций, может быть интерпретирован как «народ» со своей самобытной культурой [95. – С. 8]. Аргументацию своего мнения этот указанный ученый находит в понимавшей модерн именно таким образом европейской мысли XVIII—XIX вв., часто находившей его в борьбе за национальную независимость [95. – С. 8].

Понимание современности Гегелем, впервые рассмотревшим modernity как эпоху, в которой рождается и существует субъективность, соединившим modernus и картезианство, является отправной точкой в интерпретациях современности,

* «Дух своего времени» (нем.) — выражение Гегеля, используемое им в «Лекциях по истории философии». Часто Гегелю приписывают применение термина *Zeitgeist* («дух времени» (нем.)), но это несколько некорректно: философ не пользовался этой дефиницией.

присущих XIX—XXI векам и сосредотачивающихся либо на *эпохальном* понимании феномена (К. Маркс и Ф. Энгельс, Ю. Хабермас, Ж. Бодрийяр, У. Бек, З. Бауман, Э. Гидденс, Б.Г. Капустин), в котором субъективность считается лишь одной из характеристик, либо на субъективности *modernity*, где или субъективность играет ключевую роль (С. Кьеркегор, Ф. Ницше, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр и др.), или одно неотлично и невозможно без другого: т. е. современность понимается как субъективность (А.В. Павлов).

1.1.2. Современность: проблемы периодизации

Следует отметить, что если Гегелю принадлежит первая рефлексия собственной эпохи как эпохи современной, и если подобной же рефлексией занимались как его современники (И. Фихте [128. – С. 359-618], Ф. Шеллинг), так преемники (Ф. Ницше, К. Манхейм [82. – С. 539-704], К. Ясперс [153. – С. 288-418] и проч.), то в настоящее время, примерно с 50-60 годов XX века, осмысление феномена современности выходит на новый уровень. Это связано с тем фактом, что внимание социологов и философов обратилось на, как им казалось, принципиальные изменения, происходящие в социальной ткани общества: а именно: смену традиционных систем производства и производственных отношений на новые постиндустриальные практики. Развернулась дискуссия, оформились полярные точки зрения.

С одной стороны, часть мыслителей (Ж. Бодрийяр, Ж.-Ф. Лиотар, Ф. Джеймисон, У. Бек, З. Бауман, Э. Гидденс) объявила о том, что новый социальный порядок принципиально отличается от предыдущего, что он отходит от индустриализма, предпочитая ему занятость населения в сфере услуг и работы с информацией; от универсалий Просвещения, признавая за народами собственный путь развития, право на самобытность и возможность модернизации без вестернизации [29. – С. 10]; от проектов по созданию нового человека и идеального государства. По их мнению, новая эпоха нуждалась в иных названиях

и иных интерпретациях: поздняя современность, постсовременность, надсовременность, постмодерн, время «после конца истории» (Э. Чоран).

3. Бауман так обрисовывает стадийность современности. С одной стороны, он выделяет «твердую» современность: современность, пришедшую на смену «твердым» формам традиционного общества, но еще не избавившуюся от наследия «твердых» форм. Современность фабрики Форда («которая уменьшала человеческие действия до простых, однообразных и в общем запланированных шагов, предполагающих покорное и механическое следование им без участия умственных способностей, и устранение спонтанности и индивидуальной инициативы» [14. – С. 33]), бюрократии («которой идентичность и социальные узы были оставлены на входе в раздевалку вместе со шляпами, зонтиками и пальто, чтобы лишь власть и свод законов могли побуждать неоспоримо действия членов данной организации, пока они принадлежат ей» [14. – С. 33]), паноптикума («с его наблюдательными пунктами и обитателями, которым не приходится рассчитывать на ослабление бдительности надсмотрщиков хотя бы на мгновение» [14. – С. 33]), Большого Брата («который никогда не дремлет, всегда настороже, скор на вознаграждение преданным и наказание неверным» [14. – С. 33]) и концлагеря (места, «где в лабораторных условиях проверялись пределы человеческой податливости, в то время как все считавшиеся или оказавшиеся недостаточно покорными были обречены на гибель от истощения или отправлены в газовые камеры и крематории» [14. – С. 33]). Именно концлагерь, Освенцим, и оказался чертой, отделяющей старую современность от новой.

Новая современность названа Бауманом «текучей», потому как по аналогии с жидкими телами эта современность не имеет четких форм. Она гибка. Она непредсказуема. Она меняет свои очертания в зависимости от воздействия внешней среды. Она сиюминутна настолько, что на изображающих ее фотографиях должна обязательно стоять дата, иначе мы не узнаем изображаемого [14. – С. 7-8]. Для нее характерно отсутствие паттернов и кодексов, которые бы определяли (предопределяли) жизнь субъекта. Для нее характерно устранение

власти и предоставление индивидам свободы по самоформированию. Такой выглядит поздняя, вторая, или текущая современность в подобной периодизации.

Вторую современность также отличают две главных особенности. Первая, определяется утратой веры в то, что есть некий конечный пункт исторического развития, который достижим в ближайшем будущем. Общество Разума, провозглашаемое Французской революцией, или общество коммунизма, которое желали построить большевики, или триумф капитализма и демократических ценностей, поспешно объявленный Ф. Фукуямой. Этого пункта больше нет. Не существует грядущего миллениума. Рай потерян.

Вторым пунктом оказывается «отмена государственного контроля и приватизация задач и обязанностей модернизации» [14. – С. 7-8], подразумевающие полный переход ответственности за собственную самость, за собственные модели счастья, собственную идентичность и жизненные стратегии на индивида. Государство «умывает руки» и больше не занимается человеческим билдингом. Исчезает вечно присматривающий за людьми Большой брат, перекладывая задачу присмотра на индивида: именно индивид оказывается заинтересованным в наблюдении за другими в надежде почерпнуть у них совет, как справляться с возникающими проблемами. Отсюда, вероятно, и популярное ныне НЛП, предлагающее моделировать поведение успешных людей. Нет и великих лидеров, которые бы говорили своим народам, что делать, тем самым избавляя их от ответственности за собственные действия. В мире автономизированных людей есть только другие такие же люди, которые могут послужить им примером [14. – С. 38].

Однако сам же Бауман отмечает, что «общество, которое входит в XXI столетие, не менее “современно”, чем общество, которое вступило в XX в.; самое большее, что можно сказать, — это что оно современно другим образом» [14. – С. 35]. Поэтому деление современности подобным образом кажется искусственным. Может быть, эпоха несколько меняет свое качество, но сквозные ценности: свобода индивида, рационализация жизни, государство-менеджер — остаются актуальными, хотя бы на уровне Идеи (я подразумеваю кантовскую идею), если

на практике мы даже можем иметь противоположные тенденции. Как отмечает Б.Г. Капустин: «нет ощущения, что проблема Современности сейчас изживается или уже изжита», а все рассуждения о постмодерне «ценны как *симптоматика* нынешнего состояния Современности» [55. – С. 15]. Кроме того, подобное деление может привести к тому, что люди XXV века будут жить в десятой современности, или современности турбулентности, сингулярности и проч. На уровне речи это звучит абсурдно.

Поэтому более верной кажется позиция другого лагеря ученых (Ю. Хабермас), обращающих внимание на тот факт, что называть модерн проектом завершенным еще рано, так как принципы модерна еще окончательно не преодолены, продолжают действовать, а «тенденции, формирующие облик цивилизации конца XX — начала XXI столетий, представляют продукт естественного саморазвития модерна как специфического типа социальности», вписываясь в «контекст эволюционного тренда модернизации, продолжая его магистральный вектор» [104].

В рамках данной работы, в той части, где современность будет рассматриваться в своем темпоральном качестве, внимание будет сосредоточено на сквозных моментах, так или иначе присущих современности при любой ее периодизации: как единого периода с 1500 года и по наше время или как трехсоставного периода, в версии М. Бермана. При этом концепция постсовременности братья в расчет не будет по соображениям, которые будут раскрыты ниже (см. гл. «Современность и постмодерн»).

1.1.3. Современность как эпоха

Как уже говорилось ранее, понимание под современностью определенной эпохи, отделяющей себя от предыдущей, начинается, насколько известно из письменной истории, с V века н.э. и получает концептуальную разработку в работах Гегеля. От гегелевского понимания современности как временного периода часто отталкиваются и современные мыслители, актуализировавшие

рефлексию современности в настоящее время: Ю. Хабермас, Ж. Бодрийяр, У. Бек, З. Бауман, Э. Гидденс, А. Турен, Б.Г. Капустин, Ю.Г. Ершов. С их позиций, современный период, длится с XVI века и характеризуется техническими, научными, политическими изменениями, а также представляет собой игру знаков, обычаев и культур, которые претерпевают структурные изменения на уровне ритуального и социального габитуса [156. – С. 65].

С точки зрения Ю. Хабермаса, и всех остальных философов и исследователей, находящихся в гегелевском тренде, современность берет свое начало на рубеже 1500 года, когда люди, жившие в это время, начинают отграничивать свою эпоху от Средневековья, обозначая ее как «наше время» или «новое время» [141. – С. 11]. Б.Г. Капустин конкретизирует современность, указывая, что она представляет собой «проблемную ситуацию, в которой оказываются общества вследствие подрыва и распада того строя высших ценностей, которые ранее легитимировали их порядки, обеспечивали осмысленность общей “картины мира” у членов этих обществ и воспринимались ими в качестве высшей и объективной “онтологической” реальности (представляемой мифологически, религиозно, в виде универсальных моральных “законов природы” или иначе)» [91. – Т. 3. С. 587]. Такое понимание пересекается с тем, что З. Бауман предлагает обозначать понятием *interregnum*, что в переводе на русский язык означает нечто вроде «междоцарствия» или «межвластия». В качестве примера Бауман ссылается на макиавеллевского «Тита Ливия», где описывается создание Рима, легендарным первым царем которого, как известно, был Ромул, правивший городом 38 лет. Ромул был первым человеком, который оказался у власти. Еще не было ни опыта, ни традиции. И после его смерти появилась всеобщая растерянность: люди не знали, что делать, т. к. все законы были «привязаны» к Ромулу и сделаны под него. Один год, прошедший с момента смерти Ромула; год всеобщей растерянности; год, когда старые ценности утратили свою легитимность, а новые еще не были созданы; год, пока не появился новый правитель — этот год Бауман и называет первым периодом, к которому применили понятия *interregnum* [13]. В этот период: «старые права уже не

обязывают, а новых еще нет. Старый властелин, который надзирал за исполнением права, уже не существует и никто не знает, каковы будут решения, принятые новым, потому что даже личность этого нового была не известна» [13].

Разумеется, распад ценностей и крах цивилизаций довольно нередкое явление в истории человечества: можно вспомнить, если говорить о европейской цивилизации, крах Античного космоса или схоластического Средневековья, которые обладали довольно жесткой структурой, предлагая современникам четкую шкалу ориентиров. Однако, предыдущие междоцивилизационные периоды отличались от современности, по мнению Б.Г. Капустина, тем, что человечеству удавалось преодолеть наступающий ценностный коллапс посредством «нового “ухода в трансценденцию”, более “истинную” и “глубокую”, чем прежняя» [91. – Т. 3. С. 587]: так Античность сменялась Средневековьем, язычество вытеснялось (и ассимилировалось) христианством. Но в условиях современности подобное оказывается невозможным: космос рушится, а выход из наступившего хаоса не просматривается даже в отдаленной перспективе. Человек оказывается предоставлен самому себе в ситуации смерти Бога (Ф. Ницше).

По мнению Бодрийяра, вплоть до XVIII века современность еще не будет представлять собой какого-либо образа жизни, а только станет претерпевать оформление на идейном уровне, связывая себя с либерально-буржуазными ценностями [156. – С. 65]. Только революция 1789 года (которую Гегель назвал «великолепным восходом солнца») послужит воплощением модерна в жизнь, создав централизованное демократическое государство, опирающееся на Конституцию, мобильную бюрократию и нацию. Чертами современности станут постоянный прогресс науки и техники, разделение труда, уничтожение традиционной культуры с одновременным изменением общественной структуры через появление социальной борьбы и конфликтов, которые будут длиться в течение XIX и XX веков. Сюда же относится урбанизация и развитие средств коммуникации. Все это будет отмечать современность, как период, когда социальные практики, с одной стороны, будут нацелены на изменения и инновации, а, с другой стороны, будут отмечены чувствами тревоги,

неустойчивости, напряжения, постоянной мобилизации. В этой связи дата появления самого слова (связанная с творчеством Теофиля, Готье, Бодлера и датируема приблизительно 1850 годом) показывает момент, когда общество осознает себя за современное и начинает рассматривать себя за таковое [156. – С. 65-66].

В результате современность оказывается периодом времени, обладающим набором важных характеристик:

1. Прежде всего, современность отличается от предыдущих периодов истории (античность, Средневековье) своим *особым понимаем времени*. «Новое время», время современности, оказывается временем, открывающим себя будущему. В каждом моменте модернити, занимающаяся саморефлексией собственного положения в горизонте истории, сознает себя как новая эпоха, в которой история начинает восприниматься как единый, неоднородный, порождающий проблемы процесс, а время выступает в качестве ограниченного ресурса, позволяющим преодолевать возникающие по мере разворачивания истории проблемы [141. – С. 11]. Таким образом, время современности оказывается и ресурсом, и чем-то, что обладает собственной силой и властью, чем-то, что создает эволюционную или революционную динамику развития, но неизменно призывает к переходу на следующую стадию, устремленную в бесконечность. Переход со стадии на стадию оказывается осуществимым за счет циклического, т. е. непрекращающегося, процесса порождения новых эпох внутри самой современности и разрыва нового времени с прошлым [141. – С. 12].

В условиях подобных изменений будущность, понимаемая как ориентация индивидов на грядущее, становится главной целью не только человеческого воображения, но и деятельности. Если традиционное общество, выражающее свое отношение к времени в мифах, как правило сосредоточено на прошлом и настоящем, то современность смотрит за горизонт. Более того, время современности поддается измерению и даже, в принципе, подвержено человеческому контролю. В целом, время в современности подлежит той же судьбе, что и любой другой феномен: оно должно быть исследовано и подчинено.

Как указывает П. Бергер [16. – С. 130], новые отношения человека со временем проявляются на всех уровнях: от личностного до государственного. На мельчайшем уровне, на уровне человека, индивид имеет собственные часы. Он смотрит на них, сверяется с ними, строит свой день, свой ритм согласно бегу трех часовых стрелок. Смотри в отмеряющий время календарь, индивид планирует свою жизнь. Бизнес-корпорации и государства принимают планы экономического развития, загадывая на несколько лет вперед. Часы и календарь начинают организовывать человеческую жизнь в социальной и даже в интимной сферах: люди думают не только о том, сколько длится их рабочий день, но и сколько времени они могут, скажем, провести с семьей, сколько времени длится их сексуальный акт.

Вместе с тем, нужно отметить, что восприятие темпоральности в период современности вместе с его устремленностью в будущее меняется и еще в одном аспекте: время становится более «техническим». Время превращается в хронометраж, в нечто измеряемое и нечто, с помощью чего измеряют. Оно становится частью производства. Им начинают измерять часы работы и часы досуга [156. – С. 67]. Как несколько поэтически выскажется С.В. Борисов: в период модерна «жизнь покинула время, исчезла его качественная составляющая, время превратилось в простое исчисляемое количество» [20. – С. 123]. Исчезает субъективное восприятие времени, когда оно может пониматься, исходя из сиюминутных ощущений и переживаний человека: как счастливое время, время урожая, мрачное время. Время механизмуется, иссушивается до секунд и миллисекунд. Время превращается в инструмент бюрократии [156. – С. 67], в инструмент власти.

С.В. Борисов в этой связи отмечает, что время модерна распадается «на две фактически изолированные области: объективное и субъективное» [20. – С. 123]. К объективному времени здесь относится то, которое измеряется посредством хронометров, в то время как субъективное время, это время переживаемое субъектом на уровне чувств, эмоционально окрашенное («время любви», «пора молодости»). И если время хронометрическое является свойством модерна

(именно модерна), его характеристикой, то время субъективное окажется временем непосредственно переживаемой «текучей» современности, как она будет пониматься в данной работе.

2. Подобная концепция времени оказывается в основе такой сущностной черты современности, как *самообоснование*. Оно обусловлено указанным в предыдущем абзаце свойственным современности разрывом между новым временем и предшествующей исторической эпохой, детерминированным нежеланием современности «формировать свои ориентиры и критерии по образцу какой-либо другой эпохи», и выражается в противоположном стремлении черпать свою нормативность из самой себя, из своей собственной актуальности. Как отмечает Лиотар: «Сама идея современности тесно соотнесена с принципом, согласно которому возможно и необходимо рвать с традицией и учреждать некий абсолютно новый способ жизни и мышления» [76. – С. 106]. В результате, современность видит себя однозначно самоотнесенной. В свое основание современность вынуждена закладывать только постоянно пересматриваемые результаты практической деятельности, помогающей людям сосуществовать друг с другом [141. – С. 12-13].

Разрыв опыта проходит не только на уровне поколений, но и на уровне отношений человека с трансцендентным. Современности оказывается враждебным всякое представление о трансцендентном. В ней широко распространяется процесс секуляризации (неслучайно контрсовременные, фундаменталистские течения сплываются именно на основе религии), распространяющийся посредством утверждения интеллектуальными элитами и образовательными институтами (а часто и закрепленным в Конституциях государств принципом светскости).

3. Тесно связанной с самообоснованием оказывается присущая современности *саморефлексия*. Современность предполагает, что никаких предзаданных, предпосланных, изначальных норм и ценностей не существует. Она исходит из того факта, что картина мира есть человеческий конструкт, который может быть пересмотрен в тех случаях, когда его рамки начинают

мешать людям быть вместе, угрожая распадом общества. Так классический рыночный либерализм А. Смита оказался ревизован социалистической теорией, которая привела европейское общество от жесткой эксплуатации рабочего через рабочее законодательство к государству всеобщего благосостояния [91. – Т. 3. С. 587].

Происходит невиданный ранее рост числа нововведений, обесценивающий опыт старшего поколения, который оказывается бесполезным для молодежи. Молодые люди оказываются вынужденными самостоятельно выбирать из множества вариантов, увеличивая время на саморефлексию и вынужденно обретая ответственность за себя.

4. Обоснованная изнутри самой себя и не нуждающаяся в трансцендентном *современность приобретает характер некоего всеобъемлющего жизненного проекта*, намечающего перспективу разумной организации человеческой практики: «Проект модерна, сформулированный философами Просвещения в XVIII веке, состоит в том, чтобы последовательно развивать объективирующие науки, универалистские основы морали и права и автономную сферу искусства во всем их своеобразии, — но в то же самое время высвобождать накапливающиеся подобным образом когнитивные потенциалы от их эзотерических “возвышенных” форм и использовать для практики, т. е. для разумного устройства жизненных связей» [141. – С. 17-18]. Такое понимание модернити приводит к тому, что «не ограничиваясь сферой философских идей “современность” как проект находит свое реальное воплощение в процессах общественной и культурной модернизации» [141. – С. 47].

В культурной жизни (на уровне того, что Бодрийяр назвал риторикой) эта модернизация приводит к эстетике разрыва, к индивидуальному творчеству, к инновациям авангарда, а также всегда более обширному поражению традиционных форм в литературных жанрах, правилах гармонии в музыке, законах перспективы и представления в живописи, во власти и законности, в моде, сексуальности и социальном поведении. Вместе с этим в современности появляются феномены масс-медиа и масс-культуры [156. – С. 68].

Кроме того, модернизация, как явление современности, проявляется в непрекращающемся распространении западной модели цивилизации на другие общества. Это приводит к тому, что старые системы традиционных обществ оказываются демонтированы распространением рыночной экономики и денежного обращения, а традиционные системы власти вытеснены государственной бюрократией [156. – С. 68].

Всеобъемлющий проект модерна выразился не только на глобальном уровне, на уровне нарратива Просвещения, но выражается и на уровне индивидуальном. Автономизированным людям приходится нести ответственность за свою жизнь, за свои выборы, в набор которых превращается судьба. Им приходится планировать свои цели и проявлять активность по их достижению. Их собственная жизнь превращается в нечто зависящее только от них, в их собственный проект [66. – С. 154].

5. Вместе с тем, современности, как проекту, оказывается присуща *внутренняя противоречивость*, порождающая собственные патологии, являющиеся теневой стороной поступательной рационализации человеческой жизни. Здесь, с одной стороны, рационализация культуры приводит к обособлению ценностных сфер разума (науки, морали, искусства) — институционализирующихся как занятия специалистов — друг от друга, с одновременным отрывом «экспертных культур» от широкой публики [140. – С. 17]. С другой стороны, сами философы, остающиеся приверженцами проекта Просвещения, подвергают проект модерна своеобразному дроблению, доверяя лишь какому-нибудь одному из его моментов. Так К. Поппер сосредотачивает свое внимание на просветительской научной критике, пренебрегая моралью и эстетикой. П. Лоренцен синтезируя научный и моральный аспекты в попытке построения искусственного языка, пренебрегает эстетическим. А Т. Адорно концентрируется преимущественно на искусстве [140. – С. 18-19]. Подобная противоречивость создает многоплановость и неустойчивость современности, давая ей имплицитную возможность к перестановке акцентов внутри самой себя,

и, таким образом, порождает стадильную изменчивость внутри современности, без перехода в новую эпоху.

6. Подобная изменчивость, многоплановость и неустойчивость современности сказываются на изменении представлений социума о самом себе, работающих в нем силах и направлении движения. Самым популярным термином, употребляемым в политическом и повседневном дискурсах, становится «*модернизация*». Непрерывающаяся, навязчивая, непреодолимая, вечно незаконченная модернизация, по замечанию З. Баумана, становится способом существования современного общества [12] и «отделяет современность от всех других исторических форм человеческого общежития» [14. – С. 35]. Общество современности принудительно и постоянно модернизирует все: автомобили, телефоны, компьютерные программы; экономику, общественное устройство, политические практики; самих модернизаторов. При этом сама модернизация в условиях современности вовсе не означает какого-то прямолинейного пути из точки А в точку Б, как, допустим, ранее понимался прогресс. Модернизация носит характер маятникового движения, бросаясь из одной крайности в другую, из огня в полымя, от этатизма к либерализму и обратно, от индивидуализма к коллективизму. «За последние шестьдесят с чем-то лет, например, стремление к большей свободе личности перемежалось со стремлением к большей безопасности, каждое из этих двух явлений рано или поздно приводило к крайностям, а также к желанию остановиться и изменить направление...» [12].

Вместе с тем, модернизация подразумевает крушение идеалов, конец утопий, коллапс метанарративов (Лиотар). Она, не ведя общество в раз и навсегда данном направлении, как, к примеру, пыталось вести свою паству христианство, принимает любые формы, зависящие от нынешних неудобств и/или недовольств. Идея модернизации сменяет собой концепт «идеального общества», которое можно было единожды и навечно построить так, чтобы оно уже не нуждалось ни в каких улучшениях. Напротив, модернизация подразумевает безостановочные улучшения. Люди современности, думающие в тренде модернизации, могут иметь представление о «жизни лучше, чем сейчас», но они уже не думают о неизменном

идеальном устройстве. «Сегодняшняя утопия — это не последнее, предельное, раз и навсегда устоявшееся состояние счастья, а изменение, никогда не завершающееся, вечная погоня за чем-то новым и бесконечное обновление самих себя по мере дальнейшего движения...» [12]. При этом сама возможность утопии кажется заведомо скучной, изначально разочаровывающей нас своим совершенством, лишенным какой-либо динамики и противоречия, и не имеющим в себе места для нас *.

Безусловно, важным моментом модернизации (а, следовательно, и современности) оказывается существование и видная социальная роль технауки, формирующей то, что Бодрийяр обозначает как *техно-научный аспект современности*. Современность характеризуется развитием науки и техники, усилением человеческого труда и возрастающим господством человека над природой. Постоянно происходят революционные изменения производительных сил, меняющие социальные отношения (так в настоящее время цивилизация работы и прогресса меняется цивилизацией досуга и потребления). Однако эти изменения остаются в русле производства и, тем самым, в тренде современности [156. – С. 66].

7. Важной чертой современности, ее «*пульсирующим нервом*» [55. – С. 24], по выражению Б.Г. Капустина, ведущей свое начало от признания Я центром оси ординат, является *автономность индивида*. Если в традиционном обществе

* Здесь интересно было бы поместить цитату из статьи С. Жижека «Аватар: упражнение в политически корректной идеологии» (Лаканалия. — 2010. — № 4. — С. 77-80), где Жижек сравнивает отсутствие у современного субъекта желания оказаться в утопии, его страх совершенства, его боязнь *оказаться без места*, с ревностью и антисемитизмом. «В первой новелле “Ее тело знает” Дэвид Гроссман проделывает с понятием *ревность* в литературе то, что в картине “Он” Луис Буньюэль проделал с ним в кинематографе: он создает шедевр, который показывает основные фантазматические координаты этого понятия. В ревности субъект создает/представляет рай как утопию безграничного наслаждения [*jouissance*], из которого он исключен. Подобное определение применимо к тому, что можно назвать политической ревностью, от антисемитских фантазий по поводу избыточного наслаждения евреев до фантазий христианских фундаменталистов на тему причудливых сексуальных практик геев и лесбиянок. Эта логика недавно достигла своего апогея в “Мире без нас” Алана Вейсмана, книге, в которой представляется видение того, что было бы, если бы человечество (ТОЛЬКО человечество) вдруг исчезло бы с лица планеты — природное разнообразие вновь бы расцвело, природа постепенно восстановилась бы, избавившись от человеческих артефактов. Мы, люди, редуцированы до чисто невоплощенного взгляда, наблюдающего за своим отсутствием, и, как указывал Лакан, такова и есть субъективная позиция фантазии: быть сведенным к *объекту а*, к взгляду, который наблюдает за миром в условиях несуществования субъекта (фантазия свидетельства акта своего собственного зачатия, родительского коитуса, или свидетельства своих собственных похорон, на манер Тома Сойера и Гека Финна). “Мир без нас” это и есть фантазия во всей своей чистоте: увидеть Землю в ее некастрированном состоянии невинности, в том виде, в каком она была до того, как ее испортили своим высокомерным бесчинством люди. Если бы мы вошли в это пространство фантазии, из которого структурно исключены, результатом мог бы быть лишь кошмар».

человек был приобщен к магии, религии, встроен в некие единые нарративы, то современный человек автономизирован, предоставлен сам себе и своим частным интересам [156. – С. 67]. Человек современности оказывается «брошенным в мир» (М. Хайдеггер) и связанным «с новой концепцией человеческой свободы» (Х. Блюменберг), подразумевающей, по выражению Г.В.Ф. Гегеля, «абсолютную самостоятельность индивида», при которой он «есть абсолютная форма, т. е. непосредственная достоверность самого себя и (...) тем самым безусловное бытие» [25. – С. 13]. Индивид современности формирует самого себя, основываясь на своих собственных установках, а ткань общества представляет собой поле взаимодействия множества индивидов, с их собственными желаниями, целями и моделями поведения. Как отмечает Б.Г. Капустин, современный индивид обладает абсолютной самостоятельностью по отношению к «любым заветам предков, любым нормам нравственности, любым политическим установлениям... Индивида можно давить и подавить. Но давящие его заветы, нормы, установления, лишённые *его признания*, все равно “недействительны”» [55. – С. 24].

Современный индивид как бы *освобождается* [16. – С. 131]. Многие вещи в человеческой жизни, которые раньше считались предопределёнными, теперь признаются зависящими от желаний и выбора индивида, от его «опоры на собственные силы» и «стремления к счастью». Подобную ситуацию П. Бергер назвал *прометеевским элементом современности* [16. – С. 131]. Современный человек больше не связан традицией, не связан изначально, якобы данными ему от рождения обязательствами, он властен менять свои отношения с внешним миром и пытаться воздействовать на него. Для индивида современности она представляет собой то время, когда необходимо «изменять мир» (К. Маркс), а не зависеть от него. Для современного человека модернизировать есть период смерти Бога и любых других внешних сил, которые могли бы определять его судьбу. «Отныне традиция не является обязательной, статус-кво может быть изменён, а будущее — открытый горизонт» [16. – С. 131].

Индивид современности все больше и больше обособляется от социума, часто начиная воспринимать общество не как организм, в который он встроен, а как равноправного партнера, с которым нужно выстраивать отношения и с которым есть определенный контракт. Отношения индивида и общества складываются либо на основе сотрудничества, либо рассматриваются как противостояние. Это, по замечанию П. Бергера, приводит и к опьянению индивида, и к его страху перед хаосом [16. – С. 131].

Обособляется индивид и от государства. Отношения между этими двумя субъектами политического поля оказываются важным фрагментом модернити, в которой, с одной стороны, существует государство, обладающее Конституцией, а, с другой стороны, индивид, владеющий собственностью. Именно они определяют политическую структуру современности. Именно соотношение бюрократического рационального государства — постоянно усиливающегося вместе с прогрессом и начинающего рационализировать культуру, язык, экономику и частную жизнь — и индивида определяет конфликт современности [156. – С. 66-67].

8. Такая индивидуализация усиливается таким феноменом современности, как *абстракция* [16. – С. 128-129], которая понимается как лишение индивидов в социуме конкретных человеческих отношений и привязанностей, что связано с укрупнением форм социальной жизни и коммуникации, их обособлением, «отчуждением» от индивида, деперсонификацией и объективизацией. Это формы рынка и с его самостоятельно действующей невидимой рукой, это бюрократическая машина, где человек растворяется в своей беспомощности, с которой он не может толком взаимодействовать, но которой вынужден подчиняться.

9. Подобная самостоятельность человека, соседствующая с его неготовностью взять ответственность за свое существование на самого себя и слабостью инстинктивных моральных программ [35. – С. 69-73], неизбежно приводит к перманентной угрозе *bellum omnium contra omnes* (Т. Гоббс) и складыванию т. н. «общества риска» (У. Бек), порождая, таким образом, *проблему порядка*. В присущем современности обществе риска существующие опасности,

несмотря на свою нередкую схожесть, например, со средневековыми рисками, отличаются от предшествующих глобальностью своих угроз (грозя всей экосистеме планеты, как это делает, к примеру, опасность ядерной войны) и современными причинами своего возникновения (химико-физическими формулами, радиоактивностью), представляя собой в «общем и целом продукт передовых промышленных технологий» и обладая тенденцией к усилению [15. – С. 24-25]. Наличие подобной угрозы нейтрализуется, как отмечает Капустин, в разных культурно-исторических контекстах современности разными (институциональными, духовными и т. д.) средствами, с помощью которых решается проблема порядка [91. – Т. 3. С. 587].

Именно проблему порядка, вызванную к жизни вопросом о том, «как возможно общежитие в условиях конфликтного плюрализма моральных, религиозных, политических воззрений, различных до противоположности “стилей жизни”, не сводимых к общему знаменателю и не примиряемых посредством обращения к “объективной” и самоочевидной истине того, каким надлежит быть человеку и обществу» [91. – Т. 3. С. 588], по мнению Б.Г. Капустина [91. – Т. 3. С. 587], оказываются призванными решать такие институты современности, как капитализм, индустриализм, представительная демократия и государственная бюрократия, равно как и их альтернативы. Однако все эти попытки подойти к проблеме современности оказываются децентрализованными, нелинейными, недетерминированными, т. е. имеющими ризомный характер, в условиях которого капитализм вовсе не оказывается неизбежно связанным с демократией и может равно сочетаться как с авторитарно-милитаристской моделью общества (например, Китай), так и с пацифистски-демократическим устройством (Швейцария).

Часто проблема порядка решается за счет роста числа абстрактных институтов, речь о которых шла в предыдущем пункте. Такое решение проблемы, сочетающееся с усиливающейся индивидуализацией, в свою очередь приводит к угрозе аномии [16. – С. 130-131]. Именно такое положение вещей часто заставляет людей (в том числе интеллектуалов), с одной стороны, отстаивать права человека,

с другой, восхищаться тоталитарными режимами. Подобная дихотомия желаний — и к индивидуальности, и к единству одновременно — остро ставит проблему поиска того социального устройства, в котором бы мог существовать индивид со всеми его правами и свободами, но при этом имелась бы возможность реализовывать свои цели, существовала некая общность, соблюдалось человеческое единство, присутствовали солидарность и ощущение единства. Эту проблему пытается решить как Запад (мультикультурализм в США, государство всеобщего благосостояния в Европе), так и Восток («западные технологии, японский дух» как лозунг реставрации Мэйдзи).

Таким образом, современности, тесно завязанной на отношениях между людьми, на проблеме установления Порядка при и на основе «абсолютной самостоятельности» индивидов, без подавления их свобод и агональности [55. — С. 24], оказывается присуща *политичность*, в которой проблема совместного существования самостоятельных индивидов, находящаяся в центре проблемной зоны современности, делает очевидной ее политизацию, где и мораль, и экономика лишь следуют за политикой, вытекают из нее, а сама политика, таким образом, оказывается производительной силой.

10. Подобная ситуация соотношения хаоса и порядка, ситуация автономизации индивида и абстракции социальных институтов, ситуация перманентной угрозы аномии создает в современности постоянные *чувства неопределенности, неуверенности, нерешительности* [13]. Они проявляются, по мнению З. Баумана, в том факте, что молодые люди до последнего откладывают принятие решений о выборе направления учебы, факультета или специальности. В том, что современные правительства зачастую не знают, как отреагирует на их действия рынок, управляемое население, международное сообщество, а потому вынуждено действовать вслепую (*act blind*). В том, что инвестирование в будущее становится опасным проектом, потому как при неправильном решении оно может связать руки субъекта, лишив его потенциальных возможностей будущего. — Иными словами, в вечном недостатке данных, в котором люди вынуждены

действовать и принимать решения, одновременно неся на себе весь груз ответственности за свой выбор [13] *.

Таким образом, понимание современности как исторической эпохи заставляет считать современной только эпоху, которая в историографии получает название Нового времени, со всеми присущими этому периоду истории проблемами: самостоятельностью индивида, множественностью мировоззрений и векторов развития, сложностью ведения интерсубъективного диалога и порождаемыми этими факторами проблемами порядка и общественной безопасности. Однако, такое понимание современности кажется не вполне удовлетворительным. Во-первых, самодеятельные индивиды были в истории и в додекартовские периоды, пусть даже они иначе рассматривали онтологию собственного существования. Во-вторых, такое темпоральное понимание современности, с одной стороны, отказывает в праве на современность историческим периодам до XVI века (но трудно поверить, чтобы люди, живущие в тогда и переживавшие свою жизнь за единственную данность, отказывали себе в современности). С другой стороны, оказывается ограниченной внутри себя, ибо Новое время неизбежно должно будет смениться чем-то другим, что при подобном подходе не сможет (не должно будет) называться современным и это низводит ситуацию до абсурда. В связи с этим интересным будет познакомиться с иным воззрением на феномен современности.

1.2. Перманентная современность: концептуализация понятия

1.2.1. Современность как субъективность

* В связи с этим З. Бауман приводит удачную метафору, иллюстрирующую состояние этой свойственной современности нерешительности: «представьте, что вы находитесь в небе в самолете – и в какой-то момент замечаете, что кабина пилота пуста, и эти успокаивающие речи не более, чем запись, когда-то давно записанная. Вдобавок, вы еще узнаете, что аэропорт, где вы надеялись приземлиться, еще не только не построен, но даже заявка на его строительство застряла где-то в каком-то офисе того учреждения, которое дает разрешение на посадку».

Несмотря на то, что роль субъекта современности глубоко рассматривалась представителями т. н. экзистенциальной школы, современность как субъективность, отталкиваясь от экзистенциалистских и постмодернистских традиций, предложил понимать А.В. Павлов. По его мнению, «онтология современности зарождается в индивидуальном самобытии человека» [94. – С. 8]. С точки зрения философа, современность не есть эпоха. Она связана не столько с календарно-астрономическим временем, — которое однообразно, линейно и необратимо, — сколько с социально-историческим — характеризуемым многообразием, альтернативностью (или всеорностью), наличием множества ниш, позиций, траекторий, режимов и темпов продвижения вперед [30. – С. 167]. Именно в этом времени, по замечанию Э. Блоха, и вынуждены существовать люди: «Не все люди существуют в одном и том же Теперь (Now). В одном Теперь они объединены лишь внешним образом, благодаря тому обстоятельству, что их всех можно видеть сегодня (today). Но это не значит, что они живут в одно и то же время с другими» [30. – С. 167]. В связи с этим временем и бытием людей в этом времени, и современность представляет собой нечто текущее и изменчивое, каждый раз соотносимое с жизнью конкретных человеческих индивидов (здесь А.В. Павлов опирается на понимание индивидуальности Марксом [84. – С. 19]). По его мнению, состояние современности может повторяться всякий раз, когда происходит цивилизационное потрясение, ведущее к смене мировоззрения и культуры [95. – С. 7]. При этом сама цивилизация понимается им как скелет культуры, несущий в себе значимые для всего культурного строительства объективные природно-географические и исторические предпосылки, рождающие объективированный порядок [99. – С. 18, 21]. По Павлову, современность возникает в тот момент, когда в рутине общественной жизни выделяются какие-то особые социальные группы или яркие индивиды, которые начинают жить «современно/несовременно», «новаторски/консервативно», стремясь освободиться от диктата прошлого и внешней зависимости. Именно с одной из таких групп оказывается связанной современность. Эта связь сохраняет свою актуальность до тех пор, пока девиантное мировоззрение не станет

господствующим, после чего социальная группа, явившаяся причиной современности, уступает место другому субъекту, порождающему новую современность [95. – С. 7]. Таким образом, сама современность оказывается одновременно и постоянной, ибо она есть всегда, и диалектичной, потому как находится в непрерывном изменении, оказываясь «чистой динамикой» [95. – С. 11]. Иными словами, согласно указанному философу, современность представляет собой скорее процесс, чем эпоху.

Непростую диалектику современности, в которой не только «человек выбирает время, но и время выбирает человека» [30. – С. 167], отмечает и П.К. Гречко, находящийся на близких к А.В. Павлову позициях. Он отмечает, что любой этап в развитии общества всегда является темпорально многослойным и разномеренным. Темпоральная структура социума вбирает в себя временную разномеренность бытия всех своих индивидуальных представителей, но историческое лицо общества определяется преобладанием той или иной темпоральной массы [30. – С. 167]. «Иными словами, современность общества не означает автоматически и современность каждого отдельного человека, в нем живущего» [30. – С. 167]. Индивиды в одном и том же обществе живут в разных временах *, но существует некая критическая масса «современников», от которых зависит определение, самоопределение, текущей эпохи [30. – С. 167]. Современники на одном полюсе, не современники — на противоположном. При этом, по мнению Баумана, бытие современным обязательно означает нахождение в тренде непрерывной модернизации. Модернизации общества и самого себя. Быть современным, по Бауману, означает «неспособность останавливаться и тем более стоять на месте», означает непрерывное движение вперед, постоянное опережение самого себя, нахождение в состоянии постоянного неповиновения, непрерывно формируемой индивидуальности [14. – С. 35].

Противоположный современности вариант обозначает и А.В. Павлов, определяя его как общественную жизнь, «в которой предпочтительным выглядит

* Так, опираясь на расчеты А. Тоффлера, можно посмотреть, что даже в нашем настоящем жители Земли разнятся по своему положению во времени: 70% населения планеты, можно сказать, живет в прошлом, 25% в настоящем, 3% в будущем и оставшиеся просто выпадают из временных рамок [120. – С. 31].

не решение проблем, а самоуничжительное смирение с ними» [95. – С. 8]. Это отсылает нас к восточной цивилизации с ее представлением о цикличности истории и о необходимости человека следовать уже предначертанной судьбе, смиряться с неизбежным и занимать от природы данное положение в обществе и мире, замыкаясь в себе и погружаясь в себя. Сюда же относится и распространенный на Западе конформизм, не нацеливающий ни на какое развитие, ни на какое изменение, а если и призывающий к движению в каком-либо направлении, то, как правило, это вектор разрушительный, высвобождающий сдерживаемое негодование, освобождающий от оков необходимости соглашательства, бунтующий, но не предлагающий ничего нового и конструктивного. В условиях конформизма субъекты оказываются, по выражению философа, редкими и большей частью разрушительными вкраплениями [95. – С. 8].

А.В. Павлов критикует обозначенное выше отношение к современности, как к эпохе. По его мнению, подобная постановка вопроса, являясь правомерной, упускает главное — саму современность [93. – С. 6]. Философ рассматривает современность в духе, противоположном гегелевскому, а именно, как субъективность, понимаемую как разум, т. е. способность субъекта (это не только человеческое Я, но и институция) «самому себе ответить на вопрос, что же ему надо» [93. – С. 5], его умение «жить своей жизнью, а не той, какую нам навязывают обстоятельства или чьи-либо требования, и думать своей головой» [93. – С. 5]. В этом явно проявляются симпатии мыслителя к экзистенциализму, о чем он сам скажет, предпринимая попытку проследить корни проблематизации современности и возводя их к Ф. Ницше, Э. Гуссерлю, М. Хайдеггеру и Ж.-П. Сартру [95. – С. 5-6], которого он выделяет особо.

Современность для А.В. Павлова «это умение жить и быть субъектом в соответствии с меняющейся реальностью, включая изменения в самую структуру своей жизни и субъективности. Это особая культура жизни: проблемный, внутренне противоречивый и динамичный разум. Это — ценности, восходящие не к воспроизводству достигнутого, а к поиску новых достижений, не к

единообразие, а к многообразию личностей и формам их сосуществования» [95. – С. 9].

Указанный философ выделяет две значимые черты современности: 1) разумного и самостоятельного субъекта, являющегося элементарной частичкой современности, 2) полилог, образуемый признающими друг друга субъектами и превращающийся в их коллективное действие, посредством которого они обретают возможность реализовывать свои мечты и утопии, тем самым преобразовывая культуру [95. – С. 20]. «Современность как продукт полилога выступает мерой комплементарности партнеров, их не безразличного согласия друг с другом, но взаимного приспособления, достаточно неуживчивого, сопротивляющегося, отстаивающего социум свою самобытность, но и идущего на уступки.» [95. – С. 10] Отмечу, что, как указывает Е.Н. Яркова, возможности возникновения полилога скрыты в утилитаристских практиках человека [152].

Приравнивая современность к субъективности, А.В. Павлов отмечает, что «плюрализм субъектов указывает на плюрализм современностей, их столько, сколько субъектов» [95. – С. 11]. А учитывая тот факт, что субъект воспринимает окружающее его через призму собственного Я, то современностью, современным, оказывается то, что вовлечено в «мой» жизненный мир, а то, что в «моей» жизни никак не участвует, оказывается несовременным [95. – С. 6]. Современность становится личностно переживаемой.

Множественность современностей этот философ предлагает проследить на примере отношений между различными историческими эпохами, в которые в качестве субъекта идентифицировались разные творчески преобразующие активности. Так Средневековье характеризовалось субъективностью Христа, так что современность оказывалась братством во Христе, а все античное, языческое превращалось в несовременное. В период модерна точкой отчета современности оказалась политически отождествляемая с Государством Нация, в то время как проявления индивидуализма — всполохи грядущей эпохи — признавались несовременными [95. – С. 9].

Этот пример отлично иллюстрирует то, каким образом разворачивается и история в целом, и история современности в частности. Современность оказывается одной из сторон диалектического противоречия, которая, с одной стороны, выигрывает в борьбе с другими претендентами право считаться современностью, с другой, неизбежно обречена на проигрыш.

Современность, с позиций А.В. Павлова, оказывается «не только разрывом с прошлым, но и идеалистической ориентацией на будущее, открытием его для себя и его созиданием» [94. – С. 9].

Таким образом, у современности оказывается две стороны: с одной из них она представляет собой процесс закрытый и завершённый, с другой, напротив, — открытый и незавершённый, и устремлённый в будущее. Сама же она оказывается сплавом прошлого и будущего, взаимодействие которых и обеспечивает ее динамику.

С точки зрения автора разбираемой концепции, конфликтность современности может быть обусловлена ситуацией, когда не будет найден необходимый баланс «открытого идеального будущего» и «закрытого, завершённого» прошлого, а также в том случае, если субъекты современности не достигнут паритета с другими и не вступят в содержательный, экзистенциальный диалог [94. – С. 9].

Подводя итог восприятию современности А.В. Павловым, следует отметить, что ее главной характеристикой исследователь считает эмпирическую «данность субъекта самому себе» [94. – С. 14], и лишь вслед за этим готов рассматривать современность в качестве теории, «рефлексирующей самобытие общества» [94. – С. 14].

В качестве социальной рефлексирующей теории современность для него, должна обладать:

- 1) представлением о социальном или социокультурном субъекте, полученным рационально-методологическим путем из опыта индивидуального самобытия в диалоге;

2) концепцией рациональности, выражающей современность как способ одновременного сосуществования, взаимного провоцирования и резонирования множества практически взаимодействующих индивидуальных субъектов;

3) особой методологией, которая использовалась бы как логический каркас указанной рациональности, неотрывный от практики взаимодействия и самоопределения субъектов в отношении друг друга [94. – С. 14].

Именно от концепции современности А.В. Павлова и будет предложено отталкиваться в настоящей работе.

1.2.2. Модерн и современность

Следует отметить, что современность часто призывают понимать как модерн. Однако такое ее понимание не совсем корректно. Еще М. Вебер показал, что модерн есть явление, свойственное западноевропейской цивилизации, основой которой являются рациональность и капитализм. Однако такое сравнение оказывается некорректным, потому как современность понятие более широкое, несвойственное какому-либо одному сообществу — она, хотя и в различной степени, пронизывает все общества.

Разница между современностью и модерном сказывается и еще в одном аспекте. Если современность, как было обозначено выше, понимается как необходимость субъекта решать проблему собственной жизни, то модерн представляется всего лишь некоторым частным случаем современности, а именно, ее технологическим воплощением. А.В. Павлов так определяет разницу между модерном и современностью: «Если современность личностна и всегда начинается с конкретного субъекта, живущего здесь и сейчас, то модерн представляет собою общественную жизнь, обуславливающую субъективность, вместе с самосознанием, проблемами, протестом и оценкой.» [95. – С. 7]

Указанный философ считает модерн западной разновидностью современности [95. – С. 8], указывая на тот факт, что ему присущи все необходимые свойства современности: субъективность, целенаправленно и

практически преодолевающая свои проблемы, и продолжающаяся линия истории. Необходимым для модерна оказывается и наличие материального, биологического, чувственно-телесного человека, для которого приоритетными оказываются именно материальные интересы [95. – С. 8]. Однако «модерн не исчерпывает все варианты современности. Он — такая ее разновидность, в которой разрушается устаревшее социальное однообразие и создается новое, но такое же однообразное» [95. – С. 9]. Даже в разных странах Запада модерн имеет свою специфику и оказывается скорее суммой точек диалога между ними [95. – С. 9].

По мнению исследователя, «анализ современности изнутри нее самой позволяет говорить о том, что она не может обозначаться одним только модерном в трактовке Гегеля-Хабермаса. Ей равно присущи и протест, и конформизм, и пластичность» [94. – С. 14]. *Протест*, выступающий в качестве нацеленности современности на будущее как на новое самобытие. Протест может принимать форму мечты, утопии, стратегий и проектов преобразования бытия. И в этом случае протест будет *модерном*, чей способ существования подразумевает *прогресс*. «Современность как модерн является способом практического самоопределения людей и обществ в качестве субъектов собственной жизни.» [94. – С. 14] *Конформизм* в данном контексте оказывается формой угасания субъективности, обеспечивающей комплементарность сосуществования масс людей, превращая их в материю и делая «открытыми и доступными для чужой человеческой субъективности» [94. – С. 14]. *Пластичность* же становится «диалоговым каркасом современности как таковой, способом ее воспроизводства в виде сосуществования и людей, и обществ» [94. – С. 14].

Исходя из всего выше изложенного, представляется правильным отделять modernity от модерна, беря modern за специфическое, свойственное западной цивилизации определенного периода воплощение современности: если модернизировать процесс субъективный и, в связи с этим, личностный, то модерн, прежде всего, касается технологии: экономической, политической, социальной и любой другой.

1.2.3. Современность и постмодерн

Сравнение и приравнивание современности с/к постмодерну также кажется не совсем обоснованным. Несмотря на то, что постмодерн является в целом явлением, характеризующим нашу эпоху (эпоху межцивилизационную, которая, по мнению Е.Н. Ярковой, и включает в себе постмодерн — преддверье в нечто новое [151]) и могущим соотноситься с пониманием современности как эпохи: как ее третьего этапа, провозглашающим отход от универсальных ценностей и проектов модерна и начинающегося года с 1850-го, или как новой современности, пост современности и проч., однако это идет в разрез и с субъективным пониманием современности, и с логикой: что значит постсовременность? Как должны люди, скажем XXV века, называть свою эпоху? И как они назовут нашу?

Здесь принципиальной кажется позиция Ж.-Ф. Лиотара, как отца-основателя постмодернизма, который определяет постмодерн примерно в том же ключе, в каком К. Маркс определял коммунизм. Если для Маркса коммунизм был не определенной стадией развития общества, а всего лишь непрерывно наличествующим и рождающимся в существующей формации проектом будущего, непрерывной критикой любого существующего строя, то и для Лиотара постмодерн оказывается составной частью модерна [78. — С. 27]. Постмодерн, по Лиотару, несет на себе функции критики, переосмысления всего предыдущего наследия, которое в обязательном порядке должно подвергаться подозрению [78. — С. 27]: «На какое пространство напускается Сезанн? Пространство импрессионистов. На какую предметность — Пикассо и Брак? Сезанновскую. С какой предпосылкой рвет в 1912 г. Дюшан? С той, что художник непременно должен рисовать картину, пусть даже она будет кубистской. А Бьюрен ставит под вопрос другую предпосылку, которая, как он считает, осталась творчеством Дюшана незатронутой, — место подачи творения.» [76. — С. 27-28] В результате подобного понимания постмодернизм оказывается не концом модернизма, а модернизмом «в состоянии зарождения, и состояние это ни на миг не прекращается» [76. — С. 28]. То есть, постмодерн превращается в культурное

явление, обеспечивающее внутреннюю динамику модерна, его изменчивость, зарождение и развитие в нем новой ипостаси самого себя. Постмодерн позволяет формировать будущее и заглядывать в него [76. – С. 32]. Фактически, он оказывается расположенным в будущем, а также на переходе от настоящего к будущему [30. – С. 168]; образно говоря, он «течет из грядущего» [30. – С. 168]. Он являет собой воплощение интеллектуальной функции (выражающейся не столько в поиске новых ответов, сколько в изменении вопросов) на уровне культуры. Постмодерн актуализируется, когда происходит культурный поиск, совершается смена культурных рамок, меняются устоявшиеся каноны: «Постмодернистский художник или писатель находится в ситуации философа: текст, который он пишет, творение, которое создает, не управляются никакими предустановленными правилами, и о них невозможно судить посредством определяющего суждения, путем приложения к этому тексту или этому творению каких-то уже известных категорий» [76. – С. 32]. В этих отношениях постмодернизм имеет сильное сходство с современностью.

Постмодерн соотносится с современностью в том отношении, что помогает модерну развиваться изнутри себя самого, что, как и современность, постоянно устремлен в будущее. Но постмодерн не может быть синонимичным современности, т. к. он все-таки соотносится с определенной эпохой (модерном), вне которой становится неактуальным. Он подразумевает необходимый набор внешних условий (хотя бы разочарование в метанарративах), в то время как современность существует и переживается преимущественно на личностном уровне и всегда существует в настоящем, будь это настоящее античным, средневековым или современным.

1.2.4. Предлагаемое понимание современности в контексте данной работы

Исходя из всего вышеизложенного, в предлагаемой вниманию читателя работе современность станет пониматься в качестве синонимичной одномоментности и являть собой ту самую темпоральность, которая

переживается субъектом здесь-и-сейчас. Именно в связи с этим личностным переживанием современность оказывается неспособной существовать без субъекта. Кроме того, обязательность присутствия в современности субъекта обуславливается и тем фактом, что модернизи представляет собой языковой конструкт, а значит, порождается сознанием субъекта и существует только благодаря субъекту. Если воспринимать субъекта как нечто наделенное языком, как нечто, способное к акту высказывания, то современность существует только вместе с субъектом и для субъекта. Современность есть внутреннее переживание субъекта, и она всегда личностна.

Современность представляет собой сопричастность внешним по отношению к субъекту событиям и, в этом случае, она может соотноситься с эпохой. Но это соотношение должно выражаться не в историческом понимании Гегеля-Капустина, при котором модернизи есть временной промежуток, подобный Средневековью, но отличающийся от него набором характеристик, а быть ближе ко взглядам А.В. Павлова, считающим современность и переживанием, и устремлением в будущее. Здесь современность будет являть собой внутреннее состояние субъекта, когда он чувствует себя погруженным и вовлеченным (является актором) в некоторое Событие. А учитывая тот факт, что и язык, и эмоциональные переживания субъекта есть явления когнитивные, что современность не существует без разума и вне разума, то вполне допустимо предположение, что современность не существует и вне субъекта. Потому она субъективна. И потому *наличие субъекта (А)* становится важнейшей чертой современности.

Кроме того, современности оказывается присуща *неоднозначность и неустойчивость (текучесть)* (Б), подразумевающая связанную с наличием множества субъектов многовекторность развития. В этом случае каждая определенная модель, воплощающая идеалы и «стремление к счастью» некоего индивида или группы, потенциально имеет возможность разрушить настоящее, перекроить его по собственным лекалам и создать нечто новое, ввести в культуру другую современность. В связи с наличием множества подобных субъектов, их, с

одной стороны, агональным, призванным обеспечить победу собственных идеалов, а, с другой стороны, вынужденно комплементарным, необходимым для самовывживания (а потому утилитарным, как отметила бы Е.Н. Яркова [152]), полилогом, создающим культуру и цивилизацию, современность обретает *будущность* (В) и постоянно устремлена в него, имманентно вынашивая в себе зачатки множества возможных миров. Современность, таким образом, становится во многом процессом авторским и авторами современности оказываются желающие «писать» историю через реализацию собственных представлений о том, как оно должно быть субъекты. Как отмечает Ю.В. Ларин: «каждый из нас, независимо от степени и формы осознания, — уже, быть может, участник, а то и творец крайне сложных и противоречивых явлений и процессов, объективно разворачивающихся в пространстве грёз именно этого аттрактора» [74 — С. 565].

Именно как перманентную историческую ситуацию, характеризующуюся наличием субъекта, понимаемым в качестве самостоятельного и разумного индивида; постоянной текучестью, вызванной одновременным наличием конкурирующего множества пригодных для эмпирического воплощения программ; и связанной с этим нацеленностью на будущее, и предлагается рассматриваться современность в контексте данной работы.

1.2.5. Перманентная современность как проблема

Как видно из предыдущего параграфа, самым адекватным восприятием современности оказывается ее рассмотрение в ракурсе, предлагаемом А.В. Павловым: как личное переживание субъекта. Однако в рамках устоявшейся философской традиции современность трактуется как производное от модерна: *modern-modernity* и увязывается с историческим периодом Нового времени. Это справедливо и для западной философии (*modernity*, *postmodernity*, *liquid modernity*), и для российской, оперирующей в общем верным переводом слова, но не учитывающей специфику русского языка. Так для Запада соотнесенность *modernity* с *modern* вполне приемлема, имеет общую смысловую и семантическую

основу. В русском же языке современность скорее соотносится с причастностью человека к определенному времени, его житию с ним. Т. е. русский язык слово «современность» относит не к какой-либо исторической эпохе, а ко времени вообще: со-временный, синхронный [123. – С. 706] *, а потому, если уж соотносить русское слово «современность» с каким-либо англоязычным словом, то правильнее было бы брать за основу не *modernity*, а *contemporary*, как нельзя более соответствующему русскому значению: живущий или происходящий в одно время, принадлежащий ко времени *.

Именно в таком семантическом ключе предлагается рассматривать современность в данной работе. Однако в связи с тем, что в философско-гуманитарной терминологии уже плотно закрепилось понимание современности как исторической эпохи Нового времени и уже из этого понимания в настоящее время образуются новые, нацеленные на отображение происходящих в культуре изменений понятия: постсовременность, текучая современность — предлагается дополнить дефиницию «современность» поясняющим и обособляющим прилагательным, введя таким образом в понятийный аппарат философии (и гуманитарных наук) нового конструкта: *перманентной современности* (*permanent modernity*).

Сам термин «перманентная современность» предполагает расположенность вне традиционно представляемой линейки исторического времени. Современность можно соотнести с настоящим [142. – С. 391-407], с Теперь, отличающимся от «уже-не-теперь» и «еще-не-теперь», и отличающееся от очереди последовательных Теперь, заключенных во временную классификацию, предлагаемую часами или календарем. Современность непрерывна, постоянна, продолжительна. Она, понятая как настоящее, включает в себя любое иное время (настоящее прошедшее, настоящее настоящего, настоящее будущего [1. –

* Самое полное толкование этимологии современности найдено здесь: Современность [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://ru.wiktionary.org/wiki/%D1%81%D0%BE%D0%B2%D1%80%D0%B5%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C>.

* См.: Contemporary [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.oxforddictionaries.com/definition/English/contemporary>.

С. 187]), т. к. это любое время обретает свою временность, свои характеристики, свое определение только в настоящем, текущем моменте, в субъективной интерпретации индивида. При этом прошлое оказывается будущим, а будущее прошлым, что меняет само представление об истории и ставит вопрос об изменении методологических подходов в этой науке.

Таким образом, перманентная современность не соотносится с эпохами, историческими событиями, историософскими концепциями. Ее онтология находится в субъекте (субъект здесь обретает свою семантическую суть, как действительное основание, «лежащий под»), его внутреннем переживании времени, его со-творении времени. Именно субъект, как активное творческое, вступающее в диалог начало оказывается в основе перманентной современности, ее точкой отсчета. Как человеческий индивид является сущностью по существу внеисторической, в том смысле, что история обретает свое бытие только как результат деятельности субъекта и размещается внутри создаваемых им ментальных конструкций, так и перманентная современность не имеет никакого касательства к классически понятой истории. Перманентная современность, скорее, это сама история в точке ее производства, ее сиюминутности, в точке, где она создается «Тем, Кто всегда пребывает, и от Него исходит» [1. – С 181], где существует лишь настоящее [1. – С. 187], где создается и прошлое, и будущее, а само прошлое всегда оказывается будущим, так как на его основе выстраивается новое символическое поле (Символический регистр) в котором пребывает субъект [73].

Перманентная современность — это жизнь субъекта со-временем, его ощущение и переживание времени, его со-творение времени. Время оказывается внутренним переживанием и чувствованием субъекта, ощущением им своей временности, своего преходящего и проходящего бытия-в-мире, изменения собственной телесности. Время уподобляется разрыву, пазлу, фрагментированной картиной, как в фильмах Д. Линча «Шоссе в никуда» и «Малхолланд Драйв», которые субъекту предстоит собрать на собственный манер и жить с получившимся ментальным конструктом.

Жить со-временем — это значит ощущать наполненность и изменчивость собственной жизни, значит быть глубоко вовлеченным и сопричастным культуре. Субъект современности должен «постичь в мысли свое время» (Гегель), понять его Дух, Голос, Направление, и отразить это постижение в своем творчестве, попутно задавая динамику истории.

Перманентная современность отталкивается от субъекта и подразумевает его пребывание со-временем, с неким *Zeitgeist*, в котором он вступает в коммуникацию с другими субъектами и благодаря этому со-творяет, меняет действительность. Если субъект является сущностью, «стоящей в просвете бытия» (М. Хайдеггер), сущностью, через которую бытие реализует себя, поскольку только человек обладает мыслью, являющуюся выражением бытия [142. – С. 192-220], то перманентная современность становится некоей культурной формой реализации бытия. Современность — это время и бытие, включенные в культуру, осмысленные человеком, это «качество мышления, состоящее в осознании проблемности своей жизни и непрерывном поиске способов ее преодоления» [95. – С. 5].

Современность — это состояние, переживаемое современником, его ответ на вызовы пространства-времени, в которых он находится. Современность — это диалог таких современных друг другу субъектов, находящихся в едином поле и пытающихся найти ответ на стоящие перед ними вызовы. Привязка современности к субъекту делает ее «различной по качеству» (А.В. Павлов), вариативной, консенсуальной. В каждом моменте времени одновременно находится несколько вступающих друг с другом в полилог вариаций современности. Именно таким образом образуется социальная современность как историческое со-бытие людей. Таким же образом объясняется история, лишенная и единого направления, и инвариантности, приписываемых ей позитивизмом, но обретающаяся множественность возможных выборов, перед которыми находится общество каждое мгновение.

Именно таким образом предлагается понимать современность, обозначаемую, для отличия от иных интерпретаций, в качестве *перманентной*

современности, вмещающей в себя и непрерывность, и расположенность вне исторического времени, и постоянность, и текучесть своих качеств. Перманентная современность — есть личное переживание субъекта, которое через полилог субъектов обретает свое социальное и историческое воплощение. Перманентная современность — рефлексия субъектом непрерывности самобытия. В основе перманентной современности, таким образом, неизбежно оказывается субъект, пониманию которого и будет посвящена следующая глава.

ГЛАВА 2. СУБЪЕКТ: ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СТАНОВЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ

Постановка проблемы современности в том ракурсе, в каком она была поставлена и раскрыта в предыдущей главе, где модерни́ти была понята как существующее в языке внутреннее переживание живущего одновременно-современем субъекта, с неизбежностью выводит на первый план вопрос о том, чем является сам субъект, который при указанном взгляде на современность оказывается под-лежащим (находящимся в основе), внеэпохальным (относящимся к любой эпохе), а его свойства как субъекта современности становятся перманентными (справедливыми вне контекста исторического времени). Этот взгляд на субъекта современности будет предпринята попытка обозначить в данном параграфе.

Необходимым предуведомлением к этому параграфу послужит замечание, что целью настоящего текста является предложение определенного понимания субъекта современности, а потому в рамках некоторой обзорной экскурсии в историю становления идеи субъекта нет цели осветить все, что когда-нибудь кто-нибудь думал о субъективности — такая цель требовала бы нечеловеческих усилий и вряд ли осуществима. В связи с этим некоторые философы обойдены, некоторые упомянуты вскользь, а на тех, чье творчество представляется ключевым, сфокусировано внимание (прежде всего это Декарт, Кант, Фихте, Лакан).

Замечание справедливо и относительно того, что ряд касающихся субъекта тем не освещен достаточно подробно (например, субъект-объектная парадигма достойна отдельного подробного обзора) — их дотошное исследование находится вне границ обозначенной темы.

2.1. Генезис идеи субъекта в философской традиции

Этимология термина «субъект» берет свое начало от латинского *subjectus*, *subjectum* (sub — под, jacio — бросаю, кладу, основание) — лежащий внизу,

находящийся в основе, и, таким образом, указывает на подчиненное положение по отношению к чему-то внешнему. Как указывает А.Ф. Лосев [78. – 14-16], внешним здесь оказывается конкретное качество и свойство, которым обладает какая-либо вещь, а субъект становится тем, что *под*, *подброшено*, *подложено* под это конкретное. Таким образом, античное понимание субъекта является синонимичным современному определению объекта.

Такое видение субъекта может быть связано с тем, что в период античности человеком не была окончательно осознана собственная отличность от универсума, личная активность и значение своей преобразовательной и творческой деятельности. В античности человек оказывался в значительной степени объективированным, вовлеченным в упорядоченный космос, в котором всему находилось фиксированное место, в котором даже боги (суть силы природы) не обладали свободой воли, и в котором главной добродетелью человека являлось осознание своего места во Вселенной, попытки выйти за пределы которого порождали трагедии.

Человек античности не только считал себя частью космоса, но и самого себя рассматривал аналогичным образом: как микрокосм — космос в миниатюре. При этом изучение этого микрокосма отодвигалось на второй план, уделяя первостепенное внимание космосу как таковому: общему порядку и организации универсума. Все внутреннее отступало, исчезало перед этим внешним. Отсутствовало. Не существовало никакого представления о душевной жизни человека, а душевные движения и порывы представлялись чем-то внешним, насланным богами [117. – С. 47]. В этой упорядоченной Вселенной человеку ничто не противостояло; он сам являлся частью единого, а потому ни в коей мере не осознавал себя субъектом. Взгляд человека античности «не встречает ничего, что было бы отлично от него, противостояло ему, как современному человеку — мир или культура — следовательно обособление, отпадение субъекта от мира не происходило» [50. – С. 8]. Вероятно, именно осознание порождаемой такой картиной мира пустоты внутреннего мира, бесперспективности человеческой жизни и общей пустынности, возникающей, когда отсутствует *кто*, и привело, в

конечном итоге, к вытеснению античной философии христианством, превращению Савла в Павла, а неумоимо вопрошающего язычника Августина в христианского святого.

Понятие о субъективности в том качестве, в котором оно понимается сейчас, отсутствовало даже в античном словаре: не только античное *subjectum*, но и античное *objectum* соответствует русскому слову «объект». Различаются оба слова коннотациями: «субъект» подобен кантовской вещи в себе и представляет собой нечто само по себе, в то время как «объект» более соответствует вещи для нас, отражая то, как нечто представляется нашим чувствам. Ни в том, ни в другом слове нет никакого представления об активном, действующем или разумном существе, никакого намека на личность. Оба слова не подразумевают никакого антагонизма, никакой диалектики, никакой субъект-объектной парадигмы Нового времени *.

Таким образом, античный человек оказывался внеличным, объективированным, встроенным в упорядоченную Вселенную и подчиненным ее законам, несвободным относительно собственного места в мире, относительно собственной судьбы и, судя по тому, что в языке отсутствовало соответствующее означающее, не осмыслявшим собственную творческую свободу, однако начинавшим задумываться о своей сущности, своей особости, своем мышлении, как об основе своей уникальности. Именно в этом окажется тот переход, который приведет античного человека, полностью лишённого представления о личности, к человеку средневековому, находящемуся во взаимодействии с некоей абсолютной личностью и благодаря этому взаимодействию, оформленному через договор, обретающему личностные черты и имеющему потенцию обрести некоторую собственную *личностность*.

* То же оказывается справедливым и относительно латинского *individuum*, переводимого как «неделимое» и не имеющего никакого отношения к современному пониманию индивида. Латинское *individuum* столь же правомерно может быть отнесено к человеку, как и к кошке, к столу, футбольному мячу — это слово суть объект в чистом виде, только взятый в своей целостности и с определенной стороны. Это же, по замечанию А.Ф. Лосева касается любых других слов, которые пытаются выдать за синоним дефиниции «личность»: «просопон», «гипостасис», «гипокейменон». Судя по всему, согласно исследованию советского филолога А.А. Тахо-Годи, на которого ссылается А.Ф. Лосев, наше понятие личности наиболее близко к греческому термину «сома». Но и в этом случае «сома» означать всего лишь «тело», что дает далеко неполную релевантность между этим определением и новоевропейской личностью.

Собственный внутренний мир человека обретает право на существование, начинает подвергаться рефлексии и исследованию вместе с распространением христианства, провозглашающего особую связь между человеком и Богом, а также абсолютно-личностную сущность последнего. Вместе с принятием христианства, с его понятием души, составляющей истинную сущность человека, сущность, наделенную свободой и ответственностью, люди начинают рассматривать себя как существ, отличных от внешней действительности и даже противопоставляемых ей. Сама же действительность оказывается центрированной вокруг человека, поскольку именно человек, созданный по образу и подобию Божию, назначен хозяином над миром, является венцом творения и обладает ищущей спасения вечной душой. Действительность предстает некоторым узилищем, источником греховного, из которого необходимо выбраться, а сделать это можно лишь приближаясь к Богу посредством работы над собой, а потому большое значение обретает интроспекция, получившая эпистолярное воплощение в «Исповеди» Августина [1], дающей великолепный рисунок раннехристианского понимания человека.

В раннехристианской космологии, представленной Августином, можно говорить о возникновении субъекта в его современном понимании носителя деятельности, сознания и познания, но этим субъектом оказывается живой персонифицированный Бог, которого люди могут любить и бояться, которому могут молиться, перед которым несут личную ответственность, с которым связаны личными отношениями. Отношения человека и Бога оказываются отношениями между двумя личностями, а внутренняя жизнь человека обретает ключевое значение, т. к. именно через нее люди вступают в связь с Богом, и как духовные существа, созданные по образу и подобию Божию, могут с помощью веры приобщиться к Богу внутренне.

Личная жизнь человека выдвигается на первое место, но субъект средневековой космологии — Бог — единственный Создатель, Творец, Актер, Истинная реальность. Именно от Бога, от его воли зависит судьба человека. Избавившись от структуры античного космоса, средневековый человек попадает в

сети предопределенного Богом плана спасения. «Только что появившийся» * внутренний мир человека оказывается ареной борьбы добра и зла, чувств греха, вины и страстного желания к спасению, которое оказывается невозможным без желания и милости Бога. При этом учитывается мир *каждого* человека, ибо именно он, он один является как *конкретным* воплощением воли Бога, так и несет *личную* ответственность перед своим Создателем. Это привело если не к рождению человека как субъекта, то к рождению человека как индивида. При этом существование индивида признается истинным, исходя из его возможности сомневаться в существовании самого себя и окружающего мира при невозможности сомневаться в собственном сомнении: сомневающийся человек оказывается необходимо существующим в качестве сомневающегося [2].

По отношению к внешнему миру позиция человека также оказывается детерминирована Божественным замыслом. Только вместе с грехом человек обретает относительное право на субъектность, но грех являет собой абсолютное зло, с которым нужно бороться, в частности, путем отказа от познания, от активности, от производства нового — читай: от субъективности — путем ухода в аскезу. Через грех, через свою борьбу с ним, человек не только обретает свободу воли, но и оказывается собственным «незавершенным проектом», «творением неопределенного образа» (Пико делла Мирандола), т. к. получает возможность и «невероятно возвыситься, поднявшись до Бога, и немислимо опуститься, превратившись в животное. Человек становится неким “вертикальным существом”, способным свободно перемещаться между уровнями мироздания. Незаконченным существом, т. к. имеет возможность самостоятельно делать из себя то, чем желает быть» [36. – С. 4]. В период Ренессанса такое понимание себя приведет человека к чувству равенства между собой и Богом в том, что касается творческой мощи, что положит начало эмансипации человека от примата религии.

Пытаясь объяснить причины подобной интеллектуальной атмосферы, можно предположить, что в Средневековье человек обретает внутренний мир, но

* Пусть эта фраза будет в скобках, т. к. кажется наивным полагать, что внутренний мир появляется у человека только в новой эре: осознается — да, возникает — вряд ли.

он еще не знает, как с этим внутренним миром жить. Этот внутренний мир, эта собственная самостоятельность пугает его. Она видится ему абсолютным злом, Дьяволом, адом. И, чтобы справиться с этим, он нуждается в родителях, он конструирует Бога, Бога как идеального автора (У. Эко) или как надзирающего (но надзор — это и безопасность поднадзорного) родителя (З. Фрейд).

В результате Средневековье действительно оказывается *новой эрой*, если говорить о европейской истории. И дело даже не в том, что появляется Христос, а в том, что впервые в европейской культуре появляется Бог, происходит рождение Бога, а вместе с Богом и первого европейского субъекта и индивидуальности человека. Разумеется, как будет показано в дальнейшем, субъект был изначально. Введение субъекта в культурное поле, рефлексия относительно чужой и собственной субъективности впервые начинается именно с новой эры, именно с распространением христианства.

Таким образом, можно видеть, что форма самосознания и переживания, характерная для рефлексизирующего современного субъекта, возникает достаточно поздно и формируется крайне медленно. Она фактически отсутствует в античности (хотя, вместе с постсократиками человек начинает освобождаться от абсолютного примата государства), проходит через Средневековье (где зарождается представление о Боге-субъекте и человеке-индивиде) и только с Декарта, с Нового времени, выходит на первый план.

Начало широкой рефлексии относительно того, что собой представляет человек в Новое время связано с несколькими моментами. Прежде всего, это открытия Н. Кузанского (бесконечность Вселенной и отсутствие у нее центра), Н. Коперника (гелиоцентрическая система), Г. Галилея (вращение Земли), И. Кеплера (вращение планет по эллипсовидным орбитам), выдернувшие человека из центрированной вокруг него картины мира и бросившие его в общий хаос одиноких атомарных частиц, где ни одна не обладает преимуществом перед другими. Этому новому взгляду на мир способствовали и открытия И. Ньютона в механике, показавшие, что мировые явления подчиняются определенным физико-математическим законам, поддающимся человеческому познанию, и заложившие,

таким образом, казуальный дискурс новоевропейского мышления. Свою роль сыграли и Великие географические открытия, которые уже в земном, а не во вселенском масштабе, показали, что мир, рисуемый Библией, оказался ложным: в нем было больше народов, больше животных, иное устройство универсума. Все вместе это подрывало и доверие к Книге книг, и веру в истинность божественного Откровения, и, главное, запускало познавательный процесс с невероятной скоростью, придавало определяющее значение таким способностям человека как осознание самого себя (саморефлексия) и полагание основ своей собственной судьбы (свобода как самоположение).

Как отмечает Норберт Элиас [149. – С. 137-172], причиной запуска саморефлексии новоевропейского человека оказываются те изменения, которые происходят в социальной структуре позднесредневекового и раннеевропейского общества. Сюда относятся и религиозные войны, закончившиеся провозглашением принципа *cuius regio, eius religio* *, и ростки национального самосознания с постепенным складыванием централизованных, а позже и национальных государств, и урбанизация, и изменения в качестве производительных сил. Все это приводило к распаду традиционных структур, в рамках которых человек находил себе место и защиту, и все в большей степени вынуждало людей чувствовать свое одиночество, заставляло их полагаться на собственные силы. Рост численности населения в городах приводил к тому, что люди оказывались в окружении незнакомцев, становились вынужденными выстраивать с ними отношения скорее деловые и дистанционные, чем приятельские, заставляло устанавливать для себя рамки самоконтроля. Разрушение традиционных структур, вызывающее рост социальной мобильности, открывало и более широкое окно возможностей для самоопределения человека относительно вопроса: кем ему быть — вопрос охватывал поле от религиозного и государственного самоопределения до выбора профессии. В этих условиях необходимо было найти онтологическую основу, и именно эту основу оказался способным создать Декарт.

* (лат.) чья власть того и вера.

Люсьен Гольдман, уделяя больше внимания XVII веку, в частности, спору между Б. Паскалем и Расином, указывал на отказ от понятий «сообщество» и «универсум» и замену их на альтернативную пару дефиниций — «разумный индивид» и «бесконечное пространство», как ключевые факторы, способствующие складыванию понятия человека Нового времени о самом себе как о действующем рациональном субъекте. «В истории человеческого сознания эта замена стала важным завоеванием: утверждение индивидуальной свободы и справедливости как ценности в социальном плане и создание механистической физики в плане мышления» [28. – С. 34].

Таким образом, в Раннее Новое время происходит двойственный процесс: с одной стороны, это освобождение индивида от пут традиций, обычаев и локальных сообществ, с другой — появление разнообразных теорий, рефлексирующих это меняющееся положение человека. Вероятно, первой такой теорией, краеугольной, оказывается *радикальное сомнение Декарта*.

Рене Декарта можно назвать человеком, запустившим рефлексию европейцев над своей субъективностью. В своих произведениях — «Разыскание истины посредством естественного света», «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках», «Первоначала философии», «Замечания на некую программу, изданную в Бельгии в конце 1647 года под заглавием: Объяснение человеческого ума, или разумной души, где поясняется, что она собой представляет и какой может быть» — он, с одной стороны, указывает на недостоверность любого человеческого знания, получаемого людьми при помощи органов чувств, а с другой, находит точку отсчета, позволяющую выстроить систему знания.

По мнению Декарта, человек не только не может доверять своим чувствам (будь то зрение, слух, осязание), т. к. они зачастую дают ложную картину реальности (кажущиеся маленькими из-за большого расстояния звезды, горький вкус любой пищи для больного человека [32. – С. 163]), но не в состоянии вообще быть уверенным в существовании чего бы то ни было, в том числе и самого себя, ибо легко может оказаться, что все воспринимаемое им всего лишь ложный образ,

внушенный ему злонамеренным демоном. Эта же тотальная неуверенность в познании распространялась Декартом и на те знания, которые сохранились в книгах или передавались ему от его учителей. По его собственным словам, он «научился не особенно верить тому, что мне было внушено только посредством примера и обычая» [32. – С. 255]. В результате многолетних странствий по школам, кропотливых занятий науками, которыми он был «вскормлен с детства», многочисленных путешествий, которые Картезий решил предпринимать ради того, чтобы «видеть дворы и армии, встречаться с людьми разных нравов и положений и собрать разнообразный опыт, испытав себя во встречах, которые пошлет судьба, и всюду размышлять над встречающимися предметами так, чтобы извлечь какую-нибудь пользу из таких занятий» [32. – С. 255], Декарт решил «искать только ту науку, которую мог обрести в себе самом» [32. – С. 255] и изучать самого себя [32. – С. 256].

В результате подобного поворота — от внешнего к внутреннему — Декарту удалось найти ту точку отсчета, в которой он мог бы быть абсолютно уверенным, которую не могли бы поколебать «самые сумасбродные предположения скептиков» и которая была взята им за *первый принцип* собственной философии. Речь идет о максиме *Я мыслю, следовательно, я существую*, основанной на том факте, что, имея все основания допускать иллюзорность всей окружающей человека реальности и даже правомерно подвергая сомнению собственное существование, люди в то же время не могут не отметить тот факт, что во время подобных сомнений, во время постановки данных вопросов и размышлений над ними они вынужденно существуют — процесс размышления дает им актуализацию. Отсюда Картезий выводил заключение, что человек представляет собой субстанцию, «вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи» [32. – С. 269]. С его точки зрения (и в этом отличие взглядов Декарта от схожей позиции Августина, упомянутой выше) человек, в качестве субъекта, есть субстанция нематериальная, не содержащая в себе ничего телесного [32. – С. 608-609]. Тело, по Картезию, являет собой всего лишь машину

[32. – С. 282-283] в то время, как человека делает человеком, превращает в субъекта (Декарт обзывает это *разумной душой*) наличие у него мышления [32. – С. 464]. В результате, как отмечает О.А. Доманов, декартов субъект оказывается субъектом, «бытие которого состоит в рефлексии, в осознании операций мышления в момент их осуществления» [36. – С. 8], а сам субъект существует, обретает свое бытие определенным образом — как мыслящая вещь [36. – С. 8]. При этом под мышлением у Декарта понимается не только желание, воображение, логические операции, но и чувствование, выражающееся в осознании чувства, осмыслении информации, поставляемой чувством (например, зрением) — иными словами, сопряженность чувства с мыслью [32. – С. 316-317], некоторая интенциональность, как позднее, и более радикально, определит подобный феномен Э. Гуссерль.

Таким образом, важным итогом интеллектуальной деятельности Декарта оказалось определение человека в качестве субъекта — мыслящего существа, находящего свое онтологическое обоснование в себе самом: в своей способности мыслить и эту мысль рефлексировать. Картезианский субъект оказывается только человеком мыслящим, а человек мыслящий тем более субъективен, чем более развитыми интеллектуальными способностями он обладает. Декарт в результате масштабной рефлексии не только «создал» субъекта, но и «освободил» его: субъект Картезия оказался не нуждающимся в объекте, оторванным от природы (или вырванным из природы), а абсолютно свободным и обособленным, самодостаточным *. Именно через декартовское *cogito* в новоевропейскую философию закладывается *господство субъекта* [32. – С. 12].

Однако в своих работах Декарт не отразил со всей ясностью, из чего складывается эта мыслящая субъективность, какова ее структура: большую часть его внимания занимало обоснование отношения мыслящего Я с внешним миром и его взаимосвязь с Богом. Картезий скорее выделил Я как точку отсчета, как онтологическое основание знания и сущего, и вместе с тем не разобрался (и не

* Только английский эмпиризм (Т. Гоббс, Д. Локк, Д. Беркли и Д. Юм) стал «возвращать» субъекта с небес на землю, выстраивая оппозиционную субъект-объектную парадигму.

разбирался) с сущностью субъекта. Декартовский субъект оказался как бы исходной очевидной точкой, с которой начинается дедуктивный вывод достоверности всего остального познания, своеобразный пустой полюс идентичности [32. – С. 29]. Можно сказать, что Картезий интуитивно прозрел до понимания человеческой субъективности, но не проанализировал сущность субъекта. Анализ же внутренней структуры субъекта, начало глубокого познания человеком самого себя (в частности, процесса формирования себя) предстояло решить философии И. Канта.

Как отмечает О.А. Доманов, «теория субъекта Канта в свёрнутом виде содержит в себе все последующие теории субъективности, которые так или иначе являются либо ответами на неё, либо развитием каких-то из её возможностей» [36. – С. 12]. Интересы Канта сосредотачивались именно на том, на чем останавливались размышления Картезия: на способе существования субъекта, на анализе его способностей. В своих работах — «Об одном открытии, после которого всякая новая критика разума становится излишней ввиду наличия прежней», «Критика способности суждения», «Критика чистого разума», «Критика практического разума» — Кант разбирает вопрос о том, что представляет собой декартовское *cogito* и каким образом оно приводит к существованию субъекта, понимаемого им не только существом *мыслящим*, но и существом *действующим*. Его субъект оказывается деятельностью, чистой трансцендентальной деятельностью творческого воображения [79. – С. 18].

Такое понимание становится возможным благодаря идентификации субъекта (самости) с саморефлексивностью. Любая деятельность разума оказывается в необходимости опираться и отталкиваться от *cogito*: «Должна быть возможность того, чтобы выражение: *я мыслю* сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить, иными словами, представление или было бы невозможно, или по крайней мере для меня не существовало бы. [...] Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [представлению]: *я мыслю* в самом субъекте, в котором это многообразное

находится» [52. – С. 126-127]. Далее Кант называет такое положение вещей чистой апперцепцией (первоначальной апперцепцией) [52. – С. 127], т. е. *деятельностью*, порождающей *cogito* и после этого сопровождающей все остальные представления [52. – С. 127]. Именно на эту первоначальную апперцепцию он накладывает все возможные представления, данные субъекту в созерцании, которые не были бы представлениями субъекта, если бы не принадлежали к его самосознанию. Эта схема (**Рисунок 1**) позволяет Канту удачно соединить *действие* (оказывающееся скорее процессом бессознательным, близким к гуссерлевской интенции) и *мысль*, превращающиеся в два субъектообразующих фактора.

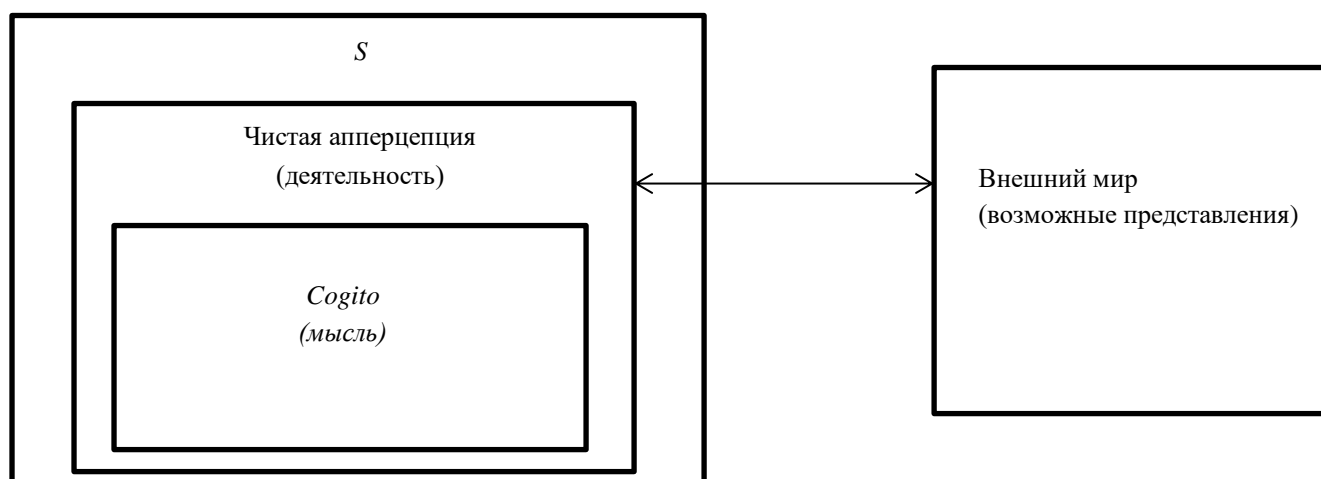


Рисунок 1. Субъектообразующая модель И. Канта

В результате получается, что кантовский субъект оказывается априорно данным существом, бессознательная мозговая деятельность которого приводит к возникновению рефлексивной самости, взаимодействующей с внешним миром^{*}. При этом эта мозговая деятельность воспринимает эмпирические данные (часто подобная деятельность обзывается эмпирическим субъектом) и синтезирует (связывает) их с Я (т. н. трансцендентальным субъектом), благодаря чему эмпирические данные становятся данными самости, образуя с ним тождество^{*}: «синтетическое единство многообразного [содержания] созерцаний как данное а

^{*} Здесь хорошо вспомнить Ж.-П. Сартра, указывающего, что «Трансцендентальное сознание для него (Канта. — Я. М.) — это лишь совокупность необходимых условий существования эмпирического сознания» [109. – С. 87].

^{*} Здесь можно заметить, что рассуждения Канта об конституирующих отношениях представлений к самости оказываются некоторыми пролегоменами к стадии зеркала Ж. Лакана.

priori предшествует всему *моему* определенному мышлению» [52. – С. 128]. Как отмечают К.Н. Любутин и Д.В. Пивоваров: «Его структура включает продуктивную силу воображения, лежащую в основе априорных форм, трансцендентальное единство апперцепции, априорное созерцание и априорный рассудок, формы которых синтезируются с помощью воображения и апперцепции. Гносеологический субъект надындивидуален, он в качестве совокупности всеобщих и необходимых форм чувственности и рассудка проявляется деятельно — посредством эмпирических индивидов, которые с телесной стороны принадлежат к миру ноуменов, вещей в себе.» [79. – С. 18]

Таким образом, Кант отвергал (и ставил этим точку в древнем споре рационалистов и эмпириков) возможность субъекта существовать в форме чистого мышления, указывая на необходимость (априорную данность) эмпирического познания мира, которое давало бы пищу для метафизических построений и позволяло субъекту приобретать знания о мире и себе самом.

Картезианско-кантовские концепции субъекта получают развитие в философии И. Фихте [127. – С. 547-562], которая окажется посвящена исключительно попытке понять субъективность. Вполне в русле декартовской традиции Фихте будет понимать субъекта, как основанное на самом себе бытие, лежащее в центре сущего. При этом Я оказывается, безусловно, рефлексивным, осознающим себя и себя полагающим [127. – С. 81], т. е. остается мыслящей самостью. Самость же, в свою очередь, основывается на действии: существовании и полагании. Внутри картезианской концепции *cogito, ergo sum*, по мнению Фихте, само *cogito* оказывается лишним [127. – С. 83] — субъект самодостаточен и самополагающ, а его первоначальным предикатом является *существование* и только потом — *мысль*. Таким образом, Фихте соединил мыслящего субъекта Декарта и действующего субъекта Канта («моя система — не что иное, как система Канта» [127. – С. 446]), где действие — полагание и существование («*Полагать самого себя и быть*, — утверждения, применительно к Я совершенно одинаковые.» [127. – С. 81]) — предшествует *cogito*. Однако, новаторством Фихте оказался базирующийся на обозначенной гипотезе концепт Абсолютного

субъекта, как субъекта, толкующего себя в полагании, знающего об этом своем самополагании ($Я = Я$, Я есмь Я [127. – С. 77]) и дающего основу реальности: вне субъекта, по Фихте, нет ничего («все, что есть, есть лишь постольку, поскольку оно положено в Я; вне же Я нет ничего» [127. – С. 82]). Основой Абсолютного Я оказывается *Tathandlung* — слово, традиционно переводимое как «дело-действие», но более корректно трактовать его «действование», подразумевающее непрерывный результат активности [127. – С. 681]. Этой интеллектуальной позицией Фихте впервые поставил вопрос об отношении субъекта (отождествляемого с сознанием) с объектом (являющим собою окружающий мир, природу), предложив его на смену традиционной философской проблеме соотношения сознания и материи. И в фихтеанской субъект-объектной оптике первичным по отношению к миру вообще — к объекту, окажется именно субъект [79. – С. 26].

Схема, начерченная Фихте, указывает на существование Абсолютного субъекта в качестве бессознательной, активной, творческой, созидающей и надындивидуальной силы, из которой происходит эманация множества эмпирических субъектов и объекта, где объект обретает право на существование только по отношению к субъекту, а поскольку Абсолютное Я охватывает все содержание субъект-объектных отношений, то «“не-Я” может противостоять только эмпирическому “я”» [79. – С. 26] (**Рисунок 2**). Такое положение вещей, по мнению Фихте, обосновывается, с одной стороны, анализом сознания эмпирических я, показывающего присутствие в них Я Абсолютного, и эмпирической убежденностью человека в реальности мира (т. е. гносеологической данностью объекта), с другой стороны.

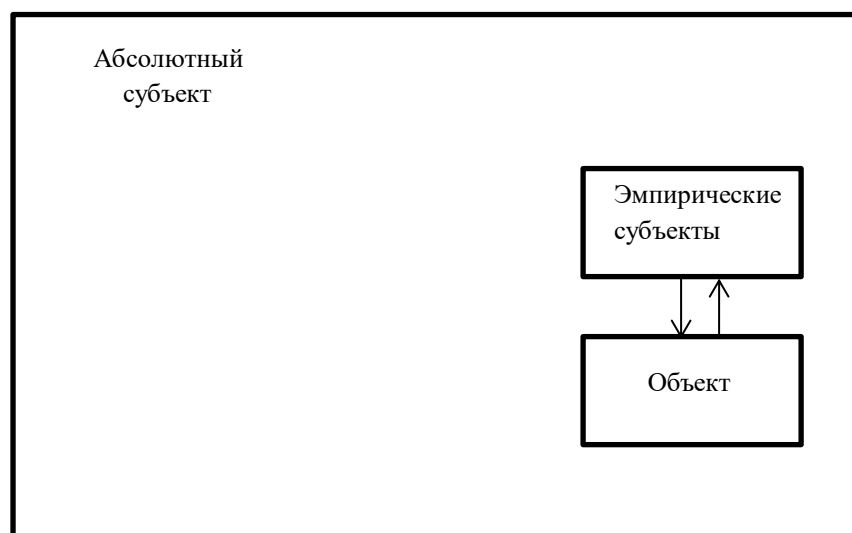


Рисунок 2. Субъектообразующая модель И. Фихте

Всякое познание, в том числе постижение окружающего мира, согласно Фихте, оказывается возможным только при том условии, что субъект заглянет в себя и познает самого себя: «То, к чему он только и обращается и из чего он обещает объяснить подлежащее объяснению, есть сознающее, есть субъект, которого он должен поэтому постигнуть вне всяких представлений о бытии, чтобы в нем впервые обнаружить основание всякого бытия» [127. – С. 483], и, таким образом, основывается на *актiо*. Фихтеанский субъект оказывается представляющим собой «нечто действующее, в особенности в отношении к бытию» [127. – С. 483], при этом это нечто вполне экзистенциально занято конструированием и самого себя, и бытия: «Я есть и становится для самого себя; затем, что это бытие его самого для себя самого возможно лишь при условии, что вместе с тем для него возникает бытие вне его» [127. – С. 484]. Отсюда и первой задачей человека как субъекта оказывается постановка следующего вопроса: «как есть Я для самого себя? Первый постулат: помысли себя, построй понятие о самом себе и заметь, как ты это делаешь» [127. – С. 484] — именно таким образом Я полагает самого себя, таким образом Я есть, и таким образом существует объект (природа, реальность, мир): «Я *есть* по необходимости тождество субъекта и объекта, — субъект-объект; и оно является таким прямо, без всякого дальнейшего посредства» [127. – С. 81]. Абсолютное Я, посредством своего действия, оказывается в основе мира, именно оно дает объекту

возможность существования. Абсолютное Я Фихте оказывается той бессознательной силой, которую смутно ощущает субъект в качестве стремления к деятельности, к познанию, к преобразованию, к сотворению; Абсолютное Я есть то бессознательное, которое существует в каждом эмпирическом Я и являет собой предпосылки всякого познания и деятельности, определяет когнитивные способности и ось ординат *. Раздвоение Абсолютного Я и приводит к появлению эмпирически данных субъекта и объекта, где эмпирический субъект оказывается детерминирован законами физики, но является существом свободным, как часть Абсолютного Я, в свою очередь приобретающего у Фихте «значение бесконечно становящейся духовной субстанции» [79. – С. 36]. Абсолютное Я перестает быть субъектом ограниченным или обусловленным какими-либо предзаданными предпосылками — он сам полагает эти предпосылки, делая вид, что данная ему действительность является его собственным творением принимая ответственность за нее [40. – С. 219-220].

Перед тем как закончить данный раздел, хотелось бы, минуя Шеллинга с его, в общем-то, аналогичной кантовско-фихтевской концепцией субъекта и субъект-объектного тождества, уделить некоторое внимание Гегелю, который, оставаясь в русле идеализма, субъект-объектного единства и наличия некоего надындивидуального Абсолютного субъекта, тем не менее кое-что говорит о том, как субъект обретает самого себя, как индивид превращается в субъекта. С точки зрения Гегеля, человек обретает самосознание, превращается в субъекта только тогда, когда перестает заниматься созерцанием и начинает действовать. Чтобы обрести субъективность человеку необходимо пройти определенные ступени, поднявшись от обыденного сознания через самосознание к абсолютному знанию, выйдя благодаря этому движению из своей «необразованной точки зрения» и придя «к знанию», таким образом повторив этапы развития знания, истории вообще [25. – С. 14]. Развиваясь в подобной триаде, согласно Гегелю, субъект

* Можно найти иную трактовку: Любутин К.Н. и Пивоваров Д.В. предлагают рассматривать Абсолютное Я как идеалистически изображенное общество ([79. – С. 33]), однако я с такой трактовкой не согласен: на мой взгляд, тест Фихте (особенно, если смотреть на него не через оптику Маркса-Ленина, как это сделали указанные авторы, а глазами Гуссерля-Фрейда-Лакана) говорит об Абсолютном Я в том контексте, в каком оно трактуется в предлагаемой работе — бессознательные интенции, конструирующие Я и не-Я (стадия зеркала у Лакана).

проходит этапы становления от созерцающего, находящегося под влиянием внешнего мира, не выделяющегося из него, детерминируемого непосредственным чувственным опытом индивида (стадия сознания) до рефлексизирующего, теоретизирующего, активного, преобразующего, осознающего свою инаковость субъекта (стадия самосознания). Именно посредством обретения самосознания, согласно Гегелю, человек превращается в субъекта и начинает свою творческую деятельность по созиданию мира.

Только через действие индивид обретает самость, формирует самого себя, выделяется из мира природы. Ключевой здесь оказывается рассказываемая Гегелем в «Феноменологии духа» притча о господине и рабе [25. – С. 103], где первый определяется как самостоятельное для-себя-бытие, а второй — как несамостоятельное бытие-для-другого. Раб в этой схеме занимает подчиненную позицию и вместе с тем является посредником между господином и внешним миром, обрабатывая последний. Именно раб, признавая символическое (говоря языком Лакана) владычество господина, дает тому возможность существования, и именно раб посредством своей деятельности по обработке вещи (т. е. трудовой деятельности вообще) получает возможность обретения самостоятельности и некоторого доминирования над господином. Фактически зависимость господина от раба, саморазвитие раба и обретение им самосознания, возникающие в результате деятельности, снимают отношения господства, возвышают раба до господина, который в результате занимаемой им пассивно-созерцательной позиции деградирует в собственную противоположность, превращают его в субъекта.

Эти же диалектические отношения господина и раба, приводящие в итоге к общению двух самосознаний, приводят Гегеля к наблюдению важности межсубъектной коммуникации, субъект-субъектного взаимоотношения, понимаемого философом как отношение самосознаний, их взаимным признанием друг друга как акторов диалога: «Отношение обоих самосознаний, следовательно определено таким образом, что они подтверждают самих себя и друг друга в

борьбе не на жизнь, а на смерть» [25. – С. 101] (более подробно эту его мысль разовьет два года слушавший лекции своего «второго отца» Фейрбах).

Можно заключить, что, согласно Гегелю, субъект конструируется не только собственной, направленной на вещь преобразовательной, антисозерцательной деятельностью, но и субъект-субъектным взаимоотношением, отношением самосознаний, их взаимным признанием друг друга как акторов диалога: «Отношение обоих самосознаний, следовательно определено таким образом, что они подтверждают самих себя и друг друга в борьбе не на жизнь, а на смерть» [25. – С. 101].

При таких значимых прозрениях гегелевской философии следует указать на ее несколько смазывающую картину особенность: субъект Гегеля оказывается несвободным от абсолютизированной и субъективированной им истории, что, вероятно, является отражением усвоенного и непреодоленного им в рамках господствующей парадигмы христианско-иудейского взгляда на линейность истории, который заботливо привил европейцам св. Августин. Однако, если вынести подобный взгляд на историю за скобки, то гегелевская концепция субъективности окажется более чем гениальной.

Надо сказать, что, с точки зрения некоторых исследователей, минусом концепций философов-идеалистов может считаться (как пишут об этом Л. Фейербах, К. Маркс и Ф. Энгельс) их несколько абстрактное рассуждение о человеке, конструирование некоторых надындивидуальных Абсолютов, вместо разбора конкретного человека из плоти и крови. Упрек, кажется, довольно идеологичным (порождаемый особенным взглядом на историю и диалектику, точкой отталкивания: «Все философы до меня..., а вот я...»), ибо не учитывает той общей конкретности (а кому, как не Гегелю, знать о конкретике?), с которой Абсолюты идеалистов отражают каждого «эмпирического телесного индивида» (Ф. Энгельс), рассматривая его онтологические свойства: основания бытия, полагания, познания, деятельности. Они препарируют субъекта, обнажают его основу, изобличают свойства, делающие «эмпирических телесных индивидов» субъектами. Абсолют идеалистов может быть приравнен к архетипам

коллективного бессознательного (К.Г. Юнг), может оказаться пролегоменом субъекта, но не может считаться ошибочной теорией, недостаточно конкретной концепцией, интеллигибельной спекуляцией. Скорее сама такая оценка есть плод неправильного, идеологического понимания теорий немецких идеалистов *.

Материалистическое понимание субъекта (предлагаемое Л. Фейербахом, К. Марксом, Ф. Энгельсом) кажется не столько конкретным, сколько донельзя приземленным и упрощенным. Оно не зачаровывает глубиной, не впечатляет анализом. Взятие за онтологическую основу субъекта человеческого тела, а не мысли, кажется значительной примитивизацией, а не достижением, не новым толчком к развитию *. Такая позиция не учитывает, что человека, биологически являющегося высокоразвитым приматом, превращает в субъекта именно сложная нервная деятельность, выражающаяся в его способности мыслить (Декарт), действовать (Кант), самополагать себя (Фихте), рефлексировать. Само тело, как об этом пишет Фейербах: *«тело входит в мою сущность; более того, тело в полноте своего состава и есть мое Я, составляет мою сущность»* [125. – С. 130], не может составлять сущность субъекта, суть Я, потому как неодухотворённое *, несубъективированное тело, есть труп. Труп есть тело, но труп не может быть субъектом. Неразмышляющее тело, тело некультуренное, невовлеченное в некий текст, дающий навык понимания, анализа и рефлексии, не может являться субъектом. Перефразируя «Священную Эмилию» Г. Стайн: тело есть тело есть тело есть тело. Поэтому материалистическое сведение субъекта к телу — *«Тело есть основание, субъект личности.»* [133. – С. 97] — есть скорее ошибка и непонимание позиции идеалистов, чем позитивный акт. Тело является

* Здесь можно согласиться с мнением С. Жижека о том, что «вся пост-гегелевская критика Гегеля — это одно большое недоразумение», а вся Марксова критика Гегеля оказывается «одним большим недопониманием». Недаром Альтюссер в свое время доказал, что марксизм не вытекает из гегельянства, как привыкли учить в советско-российских школах. Это, по мнению Л. Альтюссера, происходит не только из-за антонимичности материализма к идеализму, но и из-за принципиально иной «преображенной», «перевернутой», диалектики [46. – С. 6, 8; 6].

* Здесь, в некотором плане, становится оправданной апокалиптическая позиция Гегеля, объявляющего о конце философии.

* Что есть понятие снисхождения духа в христианстве, как не обретение человеком субъективности?

предикатом, но оно не является Я — Я может обрести другое тело, но это не сделает его не-Я, как это показано, например, в фильме «Без лица» Джона Ву *.

Безусловно, было бы сущей наивностью отрицать, что человек есть часть природы и как таковой детерминирован ею, обладает инстинктами, играющими в его жизни определенную роль, о чем рассуждает Фейербах. Однако сосредотачиваться на этом также кажется наивной позицией — даже факт озарения, снизошедшего на сидящего в печи Декарта, здесь может быть понят как метафора. Отсюда и отказ от понимания общественных отношений, как производного от личности и ее сознания (который ставится в заслугу Фейербаху в марксистской философской традиции [79. – С. 73]), видится несколько иначе. В рамках данного исследования эта концептуальная схема будет отвергнута как слишком абстрактная в гегелевском понимании абстракции.

Вместе с тем необходимо отметить и положительный вклад материалистов. Так Л. Фейербах отметит необходимость для субъекта, в момент его становления таковым, того, что позднее одни философы назовут общественным фактором в формировании человека (марксисты), другие — экзистенциальным диалогом (последователи Ж.-П. Сартра), третьи — частью стадии зеркала (приверженцы теорий Ж. Лакана), четвертые — полифокальной социологией (А.В. Павлов): «Отдельный человек, как нечто *обособленное*, не заключает в себе человеческой сущности ни как в существе моральном, ни как в мыслящем. Человеческая сущность *налицо* только в общности, в *единстве человека с человеком*, в единстве, опирающемся лишь на *реальность различия* между Я и Ты» [124. – С. 143], или: «Своим *существованием* он (человек — Я. М.) обязан *природе*, а тем, что он *человек*, — *человеку*» [125. – С. 91]. Таким образом, необходимость Другого для формирования Я впервые окажется признана, что даст богатую пищу для разработки в дальнейшей философии. Можно сказать, что Л. Фейербах, несмотря на все минусы своей философии и в отличие от Маркса, гениально прозрел (как в свое время поступил Декарт относительно субъекта) роль

* В дальнейшем Фейербах оговаривается о том, что субъект конструируется не только через тело, но и посредством общественных отношений и сознания, однако, это уже не в состоянии спасти его позицию от наивности.

интерсубъективного диалога в современности, подробно описать которую выпало уже на долю следующих поколений.

Философ впервые обратил внимание и на ту роль, которую играет язык в формировании субъекта: именно посредством языка становится возможным межчеловеческое общение, в языке развивается разум: «разум возникает только там, где человек говорит с человеком; он зарождается только в речи, акте общественном. Первые акты мышления были вопросы и ответы. Изначально мышление обуславливалось двумя лицами. На более высокой ступени культуры человек удваивается, и теперь он может одновременно играть роль первого и второго лица» [125. – С. 91], о чем будет подробнее сказано в дальнейшем.

Резюмируя, можно сказать, что в целом именно по концепции Фихте об Абсолютном субъекте пролегает та грань, которая отделяет момент рождения европейского субъекта от его дальнейшей эволюции. При этом т. н. «рождение» остается актом весьма условным. Античность и средневековье отличаются отсутствием понимания того активного и творческого потенциала, который человек приносил в мир и посредством которого он этот мир менял (для этих эпох человек представлялся игрушкой могущественных детерминирующих сил). Только с Нового времени, когда Декарт (что символично: сидя в печке) интуитивно прозрел собственную значимость = субъективность, Кант разложил ее по полочкам, а Фихте объявил о ее абсолютности, европейцы осознают себя в качестве субъектов. Однако нельзя сказать, что до эпохи модерна субъект не существовал. Скорее субъективность была не осознана, не обозначена, не понята. Она была где-то в предсознании, где-то на уровне интуиции (думается, именно эта интуиция оказывается одной из причин «создания» Бога), где-то в ожиданиях. У европейца не хватало средств (лингвистических, методологических, мировоззренческих, технологических), чтобы выразить *это* в языке, не хватало уверенности в собственных силах, чтобы признать *это* актуальным. Европейец, вполне по-фроммовски, бежал от даруемой субъективностью свободы и от накладываемой ею ответственности. Он отказывался признаваться самому себе в своем одиночестве (чего стоят здесь цепляния Декарта и Канта за Бога, когда, с

одной стороны, они оба выгоняют Господа в двери, а с другой, оба впускают его в окно).

Думается, что субъективность изначально присуща человеку: она заключена в особенностях его аналитического и творческого сознания, в его способности посредством своих целенаправленных действий изменять окружающую среду и самого себя, конструировать реальность. Скорее всего, эта субъективность ощущалась человеком изначально: ему присуще чувство некоего отрыва своего мыслящего Я от Я телесного, и, в связи с этим, своей некоторой отчужденности от окружающего мира (вполне допустимо, что этими разрывами обусловлено и возникновение примитивных верований с их культами потустороннего, и античная школа скептицизма, ставящего вопрос о реальности действительности). Именно с этими чувствами, вероятно, было связано возникновение т. н. *субъект-объектной парадигмы*, заключавшей в себе неизбежную, взаимно необходимую, оппозицию субъекта, как действующей силы, и объекта, как предмета воздействия. При этом в рамках данной концепции, объект (платоновские Идеи (εἶδος), Бог, материя) оказывался субстанцией, существующей вне субъекта, представляющей собой «истинную» реальность и диктующей некие «объективные» законы. Но надо отметить, что, как правило, и сам подобный «объект», и «объективные законы» на самом деле оказывались конструктами разума рефлексирующего субъекта — в попытке понять себя и мир именно субъект — существо мыслящее, создающее, транслирующее, действующее, — создавал фантазм и в этом фантазме жил, *писал* историю, создавал себя; посредством него конструировал социальный организм. В этом отношении, кажется, рождение субъекта произошло в момент задолго до того, как это рождение было признано, нарративно и эпистолярно оформлено. Рождение субъекта, вероятно, произошло вместе с появлением у человека возможности отделить себя от природы, от любого Другого и с момента обретения им речи, как способности об этом отделении объявить. Новое время — это время признания своей субъективности, осознания своей субъективности, время выведения

субъективности в публичное (пусть первоначально партикулярно-интеллектуальное) пространство.

2.2. Эволюция дефиниции «субъект»

Рефлексия, которой подвергли концепт субъекта Декарт, Кант и Фихте, и сложившееся, благодаря их размышлениям, понимание субъекта как мыслящего и действующего, творческого начала получает свое принципиальное развитие (через теории Шеллинга, Гегеля, Ницше и др.) в первой половине XX века и оказывается связанной с уходом от рационального субъекта Просвещения к субъекту иррациональному, непрозрачному для самого себя, действующему под влиянием неких внешних сил: различных форм бессознательного (выражается оно в натуралистических концепциях З. Фрейда, структуралистских построениях К. Леви-Стросса или лингвистических конструкциях Ж. Лакана). Проблема субъекта фактически начинает рассматриваться с двух ракурсов. Первый говорит о «смерти субъекта» в различных надындивидуальных образованиях (дискурс, текст, коллективное бессознательное и пр.), противопоставляет декартовскому осознающему субъекту субъект неосознающий и бессознательный. Второй снимает подобную постановку вопроса, сохраняет внимание к картезианским традициям, указывает на ответственность субъекта за самого себя, свою жизнь, свою самость, свою субъективность (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр). Учитывая подобное разграничение, правильным представляется начать с рассмотрения вопроса о бессознательных детерминантах субъекта, где ключевыми (хотя бы потому, что субъект в них не умирает окончательно) оказываются концепции структурной лингвистики (Ф. де Соссюр), структурализма (К. Леви-Стросс, Р. Якобсон, Р. Барт, М. Фуко, Ж. Лакан, Ж. Пиаже) и психоанализа (З. Фрейд, Ж. Лакан, С. Жижек, А. Бадью).

Структурная лингвистика обратила внимание на тот факт, что и язык в целом, и любой его компонент обладают определенным формальным строением — структурой, рассматриваемой как знаковая система. Наследующий ей

структурализм переносит подобный структурно-системный взгляд с языка на социальные и культурные явления: делается попытка найти мельчайшие структурообразующие элементы, зашифрованные в каждой структуре и позволяющие ей функционировать через свои отношения друг с другом. Зачастую именно в языке структуралисты пытались найти эти мельчайшие функциональные, структурообразующие единицы.

В некотором отношении (во всяком случае, все эти направления сыграли свою роль в т. н. «лингвистическом повороте») структурная лингвистика и структурализм оказались связанными и с развивавшейся в этот же период аналитической философией (Дж. Мур, Б. Рассел, Л. Витгенштейн, Р. Карнап, А. Айер и др.) — эти системы мысли элиминировали субъекта. В аналитической философии подобная элиминация субъекта происходит из-за того, что аналитическая философия особенное внимание обратила на язык как на фактор, конструирующий социальную реальность. Она абсолютизировала язык. Для аналитической философии язык оказывается не просто средством intersubjectивной коммуникации, но единственным пространством, где протекает сознательная и бессознательная жизнь человека, в границах которой возможно познание и получение ответов на вопросы, которые не получается разрешить посредством научно-эмпирической методологии [4. – С. 3-25] *. Если сказать кратко, то вывод, к которому приводит аналитическая философия, получающий развитие в течение XX века и использующийся в контексте данной работы, может быть сформулирован следующим образом: «нет никакого доязыкового знания и видения мира» [62. – С. 54], а субъект существует в лингвистической реальности. С обращением внимания на язык, с игнорированием метафизической проблематики аналитическая философия (а с ней и структурализм) исключает понятие субъективности из спектра рассматриваемых проблем. Ее упоминание здесь связано только с необходимостью освещения т. н.

* При этом, большинство метафизических проблем просто игнорируются, как не имеющие смысла (существование трансцендентного Бога, неэмпирического мира ценностей, бессмертной человеческой души. Отмечу, такое понимание роли языка оказывается близким к вскользь обозначенной в предыдущем разделе идеи о той определяющей роли, которую сыграл и играет язык в процессе формирования субъекта как такового.

«лингвистического поворота» и той ролью, которую сыграет этот поворот в творчестве Ж. Лакана, соединившего структуралистское понимание языка и бессознательное З. Фрейда.

Структурализм и психоанализ, получивший всемирную известность благодаря З. Фрейду (заслугой которого перед теорией субъективности оказалось введение в научно-философский дискурс трехчастной структуры субъекта: Ид, Эго, Супер-эго), оказали решающее влияние на то, как стал пониматься субъект в XX веке. Абсолютизация языка, которой придерживалась аналитическая философия, привела психоаналитика Ж. Лакана к достаточно необычной теории расщепленного субъекта, которая так же, как и картезианская теория субъекта, окажется ключевой в контексте данной работы, так как находится в основе понимания субъекта в философии XX века *.

Лакан (многие идущие за ним следом философы и психоаналитики) часто настаивал на том, что его понимание термина «субъект» расходится с традиционным его пониманием. По его мнению, он занимался разрушением и ниспровержением субъекта. Однако уже А. Бадью указывает на факт не столько ниспровержения, сколько переосмысления субъекта, предпринятого Лаканом [9. – С. 22], а М. Борч-Джейкобсен (в работе «Лакан: Абсолютный Господин») и Ф. Лаку-Лабарт (в «Заголовке письма») доказывают, что лакановский субъект оказывается, все же, несмотря на довольно необычный облик, вполне традиционным: продолжает оставаться субъектом, создающим и воспроизводящим самого себя [102. – С. 93] *. По мнению указанных исследователей, Лакан модернизирует картезианского субъекта, вводя его в лингвистическое, социальное поле, делая акцент на его интерсубъективности, причем уже на первой стадии самоидентификации субъекта [102. – С. 94], наступающей раньше и иначе, чем это предлагали классики марксизма. Вместе с

* Идеи Лакана оказали значительное влияние на мысль XX столетия. Критика его теории нашла отражение в трудах Ж. Дерриды, М. Фуко, Ж. Делеза, Ф. Гваттари, Ж. Лиотара, которые, вместе с критикой, в той или иной мере основываются на постулатах Лакана, исходят из них и практически развивают их. Среди наиболее верных последователей и интерпретаторов Лакана во Франции можно отметить: Ж. Лапланш, Ж. Б. Понталис, С. Леклер, М. Маннони, Д. Ганн и др.

* В сущности, о том же пишет и С. Жижек в своей работе «Возвышенный объект идеологии», говоря, что «теория Лакана является самой радикальной на сегодня версией Просвещения» [40. С. – 15].

тем, лакановский субъект оказывается единственной силой, создающей в языке значения, наполняющей содержанием пустые означающие (все предметы и животные, навязанные человеку Реальным, обладают бытием постольку, поскольку они именованы [72. – С. 11], т. е. включены в Символическое), оперирующей языком, а потому, он продолжает оставаться картезианским действующим и мыслящим субъектом. Лакановский субъект остается *cogito*, но, при этом, оказывается полностью поглощен языком: формируется языком, в языке, для языка (живет в языковом Символическом).

Лакан вообще отрицает целостность субъекта (индивида) — не принимает терминов его или самость, подразумевающих эту целостность. С его точки зрения, субъект оказывается субстанцией, расщепленной на сознательную и бессознательную части (дивидом), при этом бессознательное в этой дуальности доминирует: с точки зрения Лакана субъект существует только в языке, благодаря языку; именно язык формирует бессознательное, желание, наслаждение. Отрицая даже природную часть в человеке (инстинкты, которым придают большое значение этологи) Лакан допускает для субъекта существование только одного вида бытия — лингвистического, за пределами которого человека не существует. Субъект Лакана оказывается продуктом означающих. Он не имеет привязки к телу, не является ни «организмом», ни «реальной индивидуальностью», ни «витальностью», т. е. не несет в себе ничего биологического. Более того, тело, по Лакану, оказывается Другим (здесь С. Жижек призывает нас обратиться к многочисленным фильмам, где тело сопротивляется нам, живет независимой от нас жизнью, как в случае с триллерами об одержимых Дьяволом, или несет в себе какую-то иную форму жизни, например, пришельца *): «само тело — изначально место Другого, поскольку именно сюда изначально наносится знак как означающее» [102. – С. 99]. Иными словами, человеческое тело не дано субъекту в своей непосредственности и всегда уже прошло обработку языком. Тело оказывается лишь чем-то данным, частью Реального, фактически не имеющим никакого отношения к самому субъекту. Субъекта формирует язык, давая ему

* См.: К/ф «Киногид извращенца».

возможность мыслить и превращая его в атрибут культуры, которая оказывается фантазмом.

Подобное становление субъекта связано с тем, как ребенок усваивает язык: он учит язык, он обучается пользоваться им (для этого он задает постоянные вопросы «почему»), усваивает язык как означающее и так становится человеком, превращается в *лингвистического субъекта* *. Само бессознательное оказывается сформировано слишком ранним влиянием языка на субъекта, когда последний еще не может критически воспринимать информацию, не в состоянии ее фильтровать, изменять или вообще понимать, что происходит. Таким образом, субъект Лакана оказывается «конstellацией знаковых отношений» [62. – С. 62], и может быть скорее выражен не в декартовской формуле *cogito, ergo sum*, а в максиме *loquor ergo sum* (говорю, следовательно, существую) *. Лакановский субъект *de facto* оказывается любым человеком, наделенным речью; это субъект, который выговаривает себя и представляет себя в языке [102. – С. 94].

Итак, лакановский субъект — это, прежде всего, субъект языка — он конституируется языком, существует благодаря языку и в языке. Тем не менее, он не оказывается равным языку, а лишь вступает с ним в своеобразные отношения, в которых язык играет конституирующую роль — не существует субъекта вне языка и независимо от языка. Субъект всегда оказывается *вне* природы, но в символическом ряду опосредующих культурных форм. Он погружен в язык и не в состоянии выйти за его рамки. Именно языком определяется и представление субъекта о себе, о других, интерсубъективные связи. Язык оказывается и полем (пространством созданной языком культуры), и средством той, упоминаемой в

* Для иллюстрации здесь уместно привести анекдот: «Однажды учитель английского языка сказал своим студентам:

— Чтобы ваш уровень улучшился, вы должны говорить на английском, думать на английском, видеть сны на английском.

Сколько-то времени спустя к учителю пришел очень взволнованный студент:

— Учитель, учитель, прошлой ночью я видел сон на английском!

— Это восхитительно! — ответил учитель, — И про что был сон?

— Я не знаю, — сконфузился студент, — он же был на английском.

* Лакан вообще занимал довольно антикартезианскую позицию: «Концепция стадии зеркала, впервые высказанная мною тринадцать лет назад на нашем последнем конгрессе, успела с тех пор войти в практику французской группы более или менее прочно. Сегодня однако мне представляется нелишним предложить ее вашему вниманию вновь — на этот раз в связи с тем новым светом, что проливает она на функцию Я в имеющем с ним дело психоаналитическом опыте. Опыте, решительно противопоставляющем нас всякой философии, исходящей непосредственно из *Cogito*.» [69. – С. 7].

первом разделе данного параграфа, полифокальности, в пределах которой конструируется ткань культуры, через действие вступающих (посредством языка) в диалог субъектов.

Находясь в языковом поле, лакановский субъект одновременно находится и в структурном поле триады *Воображаемого, Символического, Реального*, косвенно соотносимых с Ego, Super-Ego, Id Фрейда. Воображаемым здесь оказывается область субъективных идентификаций — то, каким человек видит самого себя, при этом данные идентификации должны оставаться внешними относительно субъекта — «Я веду себя как Шерлок Холмс, потому что я хочу быть как Шерлок Холмс». Говоря словами самого Лакана, субъект представляет собой свое собственное создание в сфере воображаемого [73. — С. 20]. Символическое относится к сфере культуры и языка, оно структурирует наше восприятие реальности и самих себя. Реальное — к миру объектов и опыта [62. — С. 76]. Оно существует за гранью первых двух категорий триады (в том отношении, что субъектом не создается и не познается, лежит по ту сторону языка, не может быть непосредственно пережито и проступает лишь в «разрывах» символического). Оно является категорией *досимволической* и представляет в некотором роде ту «пустыню реальности», которую зритель может наблюдать в фильме «Матрица» братьев Вачовски. Реальное — это нечто, что противится символизации и пытается остаться за кадром. Реальное — это пустота, ничто, функционирующая как объект желания.

Другими словами, по Лакану мы живем не в мире реальности, которая, по его мнению, есть Хаос — Не узнанное-Бессознательное (содержащее все наши истинные желания), а в символическом мире (виртуальном символическом порядке; сети, которая структурирует для нас реальность), пытающемся не дать осознать человеку собственные желания. Это приводит к тому, что содержание сознания субъекта представляет собой сеть ложных соединений, а работа сознания, точнее его результаты, остается достаточно подозрительной, т. к. ее предпосылки выстраиваются, исходя из метасознания, т. н. Большого Другого (=символического). Символическое оказывает влияние на Воображаемое, в

котором человек видит функции человеческого Я с точки зрения Другого, идентифицируя себя с которым, он сам становится другим, обретая кажущуюся ясность собственных сознания и самости, которые на самом деле остаются для него такими же непрозрачными, какими были изначально. Для иллюстрации этого положения хорошо подходит пример С. Жижека, который он любит приводить в своих работах, и суть коего заключается в том, что коммунисты во время оно действовали от имени «объективных законов исторического развития», так что сама история, ее необходимость смены исторических этапов, говорила их устами. Коммунист, с точки зрения анализа, воспринимает себя как простой инструмент, функцией которого является осуществление исторической необходимости. В этой связи становится бессмысленной постановка вопросов (наподобие «Господи! Как можно было делать такое?») о коммунистических репрессиях, ибо коммунист может ответить (и отвечает) на подобный вопрос: «У меня сердце обливается из-за несчастных жертв, но я действовал во имя Большого Другого. А что до меня, то я люблю кошек, детей и проч.».

Однако ключевым для субъекта, в некотором отношении субъектообразующим, с точки зрения Лакана, оказывается понятие Воображаемого, используемого философом для обозначения того субъективного опыта (комплекса фантазматических представлений о собственном Я), который ведом принципом идентификации. Воображаемое, по Лакану, это некоторый довербальный уровень образования субъективности. Именно его Лакан обзывает «стадией зеркала».

Результатом творчества Ж. Лакана оказалось не столько, на мой взгляд, создание сколько-нибудь удачной концепции субъективности — здесь пальму первенства, кажется, следовало бы отдать картезианству и его производной — экзистенциализму, — сколько вскрытие первичных механизмов, с помощью которых субъект конституируется: той роли, которую играет язык и его освоение в формировании индивида, личности, понимаемого как действие и способность *cogito*. Лакану удалось показать конституцию субъекта, обнажить его базис, раскрыть субъекта в той области, в которой он еще не вышел за рамки

обществоведческих понятий «индивида» и «личности». Надстройкой же субъекта, той содержательной частью, которая способствует обращению личности в субъекта, займется уже не структурный психоанализ, а экзистенциализм.

Экзистенциализм (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю) будет находиться на позициях противоположных психоаналитическим, с их отрицанием свободного самодетельного, самополагающего субъекта и одновременным расширением понимания субъекта до каждого индивида. Напротив, с точки зрения экзистенциалистов (отметим, что именно Хайдеггер подверг субъекта радикальной деконструкции, по мнению А. Бадью [9. – С. 22]), субъект оказывается существом исключительно рациональным, способным нести ответственность за себя и свою жизнь, а потому, субъектность оказывается свойственна далеко не каждому индивиду. Экзистенциальный субъект, безусловно, наследует картезианское *cogito*: он остается (необходимо становится) рациональным, сознательно действующим, понимающим основания своих действий. Экзистенциальный субъект в такой же степени остается трансцендентальным субъектом Канта в том отношении, что его *cogito* понимается акт *actio*, а сам субъект представляет собой активное, творческое начало. Тем более, экзистенциальный субъект перенимает фихтеанскую концепцию субъекта, как существа самополагающего себя, а также большое значение уделяет провозглашенной Фихте и Фейербахом интерсубъективности, как необходимого для субъективации * условия. Таким образом, экзистенциальный субъект оказывается автором своей жизни, самостоятельно придающим смысл своему бытию.

Для экзистенциалистов при анализе субъективности ключевым оказывается понятие *бытия*, как некой изначально данной реальности, в которую субъект оказывается вброшенным. При этом отношения человека с бытием напрямую оказываются невозможными *, но возникают только опосредованно — с помощью языка: «Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек» [142. – С. 192].

* Вслед за М. Фуко под субъективацией здесь понимается процесс складывания субъекта.

* Ср. здесь с понятием Реального у Лакана.

Бытие оказывается данным человеку в лингвистической форме и познается через *мысль*. *Бытие*, таким образом, *оказывается краеугольным камнем*, на котором основывается субъективность. Бытие «располагает к мысли», оно «делает ее возможной» [142. – С. 194]. Бытие оказывается необходимым условием возникновения мысли — второго базового условия возникновения субъективности: «само Бытие, которое своим расположением делает возможными мысль и тем самым о-существление человека и, значит, его отношение к бытию» [142. – С. 194]. Язык оказывается связкой между этими условиями — он есть связующее звено. Таким образом, субъект оказывается существующим благодаря связке Бытие-Язык-Мысль, где последнее оказывается некотором самодействующим («Мысль действует, поскольку мыслит» [142. – С. 192]), независимым от воли человека, началом, нацеленным на постижение первого, посредством второго. Все вместе — это та данность, в которой происходит формирование и существование субъекта.

При этом, экзистенциализм выводит человека за рамки его понимания только как части животного мира, как рационального животного (*animal rationale*), как существа, изначально располагающегося в измерении «живого». Он выводит человека за традиционную, начинающуюся с античности метафизику, всегда мыслившую человека как *animalitas* и не домысливающую до его *humanitas*. Вместо этого экзистенциалисты указывают на тот факт, что человек оказывается человеком лишь постольку, поскольку «слышит требование Бытия», чувствует некоторое свое определение, обладает потенцией к самоопределению, имеет потребность задумываться о сути своего бытия. Это «стояние в просвете бытия» М. Хайдеггер и назвал эк-зистенцией [142. – С. 196-198].

Сутью подобного «стояния» («стоят» ведь и растения, и животные), его особенностью у человека (тем, что делает человека человеком) оказывается свобода. Человек оказывается «вброшенным в мир», предоставленным самому себе. Его «существование предшествует сущности» [111. – С. 121]. Первичное существование человека оказывается проектом самого себя. Вброшенный в мир человек имеет перед собой множество путей (как витязь у распутья), из которых

ему надлежит выбрать тот, который приведет его к самому себе, благодаря которому он станет самим собой, посредством которого он придаст (обретет) смысл своему существованию. Человек оказывается радикально свободным. Свободным от состояния страха, которое может вызвать в нем это ощущение власти над собой и ответственности за самого себя. Состояние подобной свободы (и страха перед ней) хорошо иллюстрирует (со ссылкой на Жане) Ж.-П. Сартр: «Одна новобрачная, когда муж оставлял ее одну, с ужасом начинала думать о том, что она может подойти к окну и начать окликать прохожих, подобно тому как это делают проститутки. Ничто ни в ее воспитании, ни в ее прошлом, ни в ее характере не могло послужить объяснением подобных страхов. Нам же представляется, что какое-нибудь незначительное событие (нечто прочитанное, случайная беседа и т. п.) послужило здесь импульсом для возникновения состояния, которое можно было бы назвать головокружением от возможности (здесь и далее выделено мной. — Я. М.). Она начинала чувствовать себя свободной, свободной до ужаса, и *поводом [occasion]* для того, чтобы перед ней открылась головокружительная бездна этой свободы, было именно то действие, которое она так боялась совершить» [111. – С. 118]. Подобное же выражение страха перед свободой (Фрейд бы назвал это попыткой вытеснения самой мысли об этом) Сартр отмечает и в той реакции отторжения, которой подверглись идеи экзистенциализма со всех сторон (от христиан, коммунистов, иных философских направлений) в самом начале его появления [112. – С. 319-321]. Но именно наличие у человека подобной свободы позволяет говорить о его субъективности и строить сам экзистенциализм, «исходя из субъекта» (Ж.-П. Сартр).

Сартр поясняет момент предшествующего человеку бытия (М. Хайдеггер) или существования (Ж.-П. Сартр), приводя пример с ножом, который создается ремесленником уже согласно имеющемуся у создающего плана ножа, представлений о том, как его использовать. Таким образом, нож оказывается имеющим сущность еще до обретения существования (Платон бы сказал, что он «спускается» к нам из мира эйдосов). Аналогично ножу, согласно религиозным представлениям и теориям классической философии, создается и человек,

который имеет изначальную сущность либо благодаря Богу, либо благодаря построениям, которые пришли на место божества, когда оно умерло. Сартр опровергает это. Он призывает к последовательности, которая, по его мнению, должна выражаться в том, что «если даже бога нет, то есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек» [112. – С. 323]. Человек, таким образом, становится исходной точкой бытия, единственным самоопределяющим и всеопределяющим существом. Для самого себя он сталкивается сначала со своим собственным существованием, с существованием Другого (человека или мира) и вынужден учиться с этим жить. Фактически из нулевой точки, где человек ничего из себя не представляет, индивиду приходится конструировать себя и кем-то становиться. *Animal rationale* становится человеком лишь впоследствии, в результате собственного труда, и «причем таким человеком, каким он сделает себя сам» [112. – С. 323], в связи с чем человек оказывается устремленным в будущее проектом самого себя. Он никогда не существует здесь-и-сейчас целиком-и-сразу — он всегда находится в процессе обретения себя, как бы вне самого себя.

Подобное самопроектирование, присущее человеку, дает ему не только чувство свободы (вплоть до связанных с этим чувством личных (см. выше) и массовых (см. работы Э. Фромма) психозов), но и обязывает его к ответственности за самого себя: только индивид, а не какое-то трансцендентное по отношению к нему или к миру существо, несет бремя того, кем и каким ему быть. Ему негде искать ответов, некуда апеллировать, кроме как к самому себе. Ему не на что «опереться ни в себе, ни вовне» (Ж.-П. Сартр). Он «сам себя выбирает» (Ж.-П. Сартр), и это превращает его в субъекта.

Экзистенциальный субъект оказывается радикально свободным, мыслящим, самополагающим, ответственным. Ответственность субъекта в экзистенциализме оказывается связанной не только со свободой *быть кем-то*, свободой определять самого себя, но и со свободой конструировать *посредством себя* социум. Принимая те или иные решения (как полководец на поле боя), создавая тот или

иной образ себя (я есть христианин и царство мое не на Земле или, напротив, я атеист, старающийся построить рай в этом мире), субъект (сообразуясь таким образом с категорическим императивом Канта) несет ответственность за других людей: они смотрят на него, они берут (или потенциально могут взять) с него пример. Экзистенциальный субъект не только радикально свободен («человек — это свобода»), но и тотально ответственен. Он не может ссылаться ни на какие внешние обстоятельства во всем, что происходит с ним самим. Он не может жаловаться на какие-либо причины в том, что он не реализовал некие свои возможности (как это делает, например, Печорин в «Княжне Мери»), не может ссылаться на внешние обстоятельства, ибо он сам конструирует себя, интерпретирует «высшие» знаки (если таковые видит), тем самым претворяя в жизнь некие свои, осознанные или смутные, в которых он не желает себе признаваться, но находит в них удовольствие, желания. «Человек существует лишь настолько, насколько себя осуществляет. Он представляет собой, следовательно, не что иное, как совокупность своих поступков, не что иное, как собственную жизнь» [112. – С. 333].

Формирование экзистенциального субъекта происходит в результате интерсубъективного диалога, в рамках которого один человек (субъект) находится в необходимой коммуникации с другим человеком (субъектом), и благодаря этой коммуникации (субъект-субъектного взаимодействия) осознает и формирует себя. Здесь декартовское *cogito* интерпретируется через его вывод за границы индивида и помещение в среду некоего числа других, которых индивид вынужден признавать в качестве условия своего собственного существования: именно другие признают субъекта как носителя определенных качеств, наделяют его ими, наблюдают за ним и дают ему ответ на его действия. Без получения обратной реакции человек не в состоянии понять ни самого себя, ни свои действия, ни их характер [112. – С. 336]. Для становления самим собой (никогда не данным навсегда, но всегда находящимся в процессе), для обретения самости (всегда потенциальной), субъекту всегда необходим другой субъект. Именно конструируя себя, вступая в диалог, субъект «вышивает» структуру социума

(социальные сети). Созидание себя приводит к созиданию универсума. При этом внешняя среда, в которую субъект помещен (растения или события), также оказываются субъективными, ибо существует, обретает смысл, включаются в бытие только за счет переживания человеком. «Мир переживается человеком» (Ж.-П. Сартр). Так происходит возврат к исходной точке, к оси ординат картезианского *cogito*.

Можно отметить, исходя из сказанного выше, что экзистенциальный субъект обладает набором следующих характеристик: (а) он сначала существует, потом обретает сущность; (б) он есть то и только то, что сам из себя делает, таким образом, всегда выступая как проект, но никогда как данность; (в) в связи с этим он оказывается всегда существом, устремленным в будущее; (г) существом, абсолютно свободным и лишенным каких-либо трансцендентных ориентиров и предназначений; (д) поэтому несущим полную ответственность за самого себя и (ж) за других, (з) в диалоге с которыми он формируется. Соблюдение этих условий превращает индивида в субъекта. Неполная же реализация указанных условий приводит к утрате субъективности.

Прежде всего утрата субъективности оказывается возможной из-за неготовности людей принять, с одной стороны, свою «осужденность на свободу» (Ж.-П. Сартр) и накладываемую этой свободой ответственность, с другой стороны. Люди боятся и того, и другого. Об этом, как указал бы Фрейд, свидетельствует и первоначальное острое неприятие экзистенциализма, его фактическое вытеснение и увлечение людей различными тоталитарными практиками: от религии до фашизма или коммунизма, в которых человек перепоручает себя, делегирует ответственность за свою жизнь, свой проект, мир вокруг себя («Царство Мое не от мира сего» Иоан. 18:36) какому-то «Верхнему» существу (будь то Бог или Верховный главнокомандующий). Многие люди бегут и от ответственности, и от свободы, растворяясь в массовом [130], передавая себя некоему Большому Другому, становясь полностью конформными. В подобной ситуации конформизм людей «оказывается способом и формой угасания субъективности, их растворения в материале достижений предшествующей

истории. Будучи господствующим механизмом, обеспечивающим существование людей и социумов, конформизм превращает их самих в материю и делает открытыми и доступными для чужой субъективной практики» [94. – С. 14]. В подобных случаях «бегства от свободы» (Э. Фромм), по мнению экзистенциалистов, происходит потеря субъективности, отрицание возможности выбора и принятия решений, растворение себя в общем.

Однако «бегство от свободы» происходит не только на глобальных уровнях общества и государства, как в случае с признанием экзистенциализма или фашизмом, но и на более повседневном, индивидуальном уровне. Это удачно удалось показать А. Кешишу в фильме «Жизнь Адель», рассказывающему нам о том, как происходит обретение человеком субъективности, насколько субъект ответственен за себя; о том, в какой мере люди готовы к принятию этой ответственности. Так главная героиня фильма находится в перманентном кризисе собственной идентичности, в поиске (формировании) себя, при полном отсутствии ориентиров (ситуация современности). При этом она пытается возложить ответственность за себя на кого-то другого (парня, с которым она спит; девушку, которая ее впервые поцеловала; Эмму), чего у нее не получается. Зритель может сделать вывод, что до тех пор, пока героиня не начнет рефлексировать о самой себе и создавать собственный образ себя, она не будет иметь успеха. Фактически пока она не станет субъектом, не начнет определять саму себя и мыслить о самой себе, она не обретет центра, баланса, говоря восточными терминами — гармонии. Только приняв свою свободу *быть кем-то* и ответственность за *этого потенциального кого-то* (здесь человек и для самого себя выступает как Другой, сам человек оказывается никогда не данным самому себе), индивид превращается в субъекта и начинает подлинно существовать, позволяет *бытию говорить через себя*.

Таким образом, ключевое значение экзистенциализма оказалось в том, что философы этого направления обратили внимание на переживания субъекта, на его внутренний мир, на вещи, делающие человека субъектом, и вещи, приводящие к потере субъективности. Они показали, насколько человек сам себя конструирует,

как он с этим справляется, как он выстраивает свои отношения с миром. Экзистенциалисты конкретизировали декартовское *cogito*, применив его к индивиду и раскрыв его сущность, показали важность человека для самого себя и его ответственность перед самим собой, создали те пролегомены, на которых было бы правильным основывать философию будущего (в том числе, философию истории), в частности, философию современности.

В результате предпринятого ретроспективного обзора представлений о субъекте можно сформулировать следующие положения:

А) человек как субъект появляется в мире вместе с обретением речи, благодаря которой он обретает бессознательное, создает самого себя и социальный порядок, в котором будет существовать, и отделяется от природы, давая ей самой возможность существовать лишь постольку, поскольку она включена в сферу познанного и поименованного. Вместе с тем, первоначально, в течение длительного времени человек не осознавал своей субъективности, боялся признать ее, был не готов принять на себя всю полноту вытекающих из этой субъективности свободы и ответственности. Поэтому субъективность делегировалась сверхъестественным трансцендентным воображаемым существам в различных формах религии, которые, однако, мерой своего могущества отражали мощь создающего их общества на историческом отрезке времени (сейчас эту же функцию выполняют супергерои).

Б) Осознание человеком своей субъективности происходит в Новое время вместе с ростом его технической власти над природой и вызываемого ею доверия к собственным силам. Человек начинает усматривать в себе самом свои собственные основания и размышлять о том, что он из себя представляет, насколько он может быть уверен в существовании самого себя и окружающей действительности, что служит точкой отчета. Р. Декарт и И. Кант дают максимально развернутые ответы на этот вопрос: основанием человека является мыслительная деятельность — *cogito*, — осуществляя которую человек существует как субъект и вступает в отношения с универсумом, также в определенной степени обретающимся лишь в сознании индивида.

В) В философской рефлексии о субъекте (с момента ее начала и до нашего времени) можно выделить пять ключевых «точек роста», из которых расцветает древо теорий, дополнений, комментариев, познания субъекта. *Первой* такой «точкой роста» оказывается *cogito* Р. Декарта, положившей начало представлениям человека о самом себе как о том, кто существует в мысли, тождественен мысли и только помещен в тело. Человек стал видеть себя в качестве рационального существа, находящего основу универсума в себе самом. Картезианское *cogito* окажется основой всех дальнейших представлений о субъекте, если субъект признается существующим, а не умершим.

Трансцендентальный субъект И. Канта оказывается подробной разработкой и обоснованием концепции Р. Декарта. Канту удалось показать, каким способом субъект обретает существование в качестве мыслящего существа и обретает способность к мышлению. Философ указал на предшествующую целенаправленной мысли *de facto* бессознательную деятельность, опираясь на которую становится возможным *cogito*. Трансцендентальный субъект — это *вторая «точка роста»*.

И. Фихте указал на свойство субъекта полагать самого себя и подробно описал зависимость, в которой находится объект (действительность) по отношению к субъекту. Можно сказать, что И. Фихте вплотную приблизился к пониманию роли бессознательных и лингвистических структур в конституировании субъекта, но со всей ясностью постичь их оказался не в состоянии из-за отсутствия в философии его эпохи требуемого категориального аппарата. Несмотря на это учение И. Фихте может быть определено в качестве *третьей «точки роста»*.

Четвертой «точкой роста», как представляется, оказывается учение Ж. Лакана, установившего зависимость субъекта от языка и показавшего, что декартовский субъект может существовать постольку, поскольку он включен в лингвистическую структуру. Можно сказать, что Лакан с максимальной ясностью раскрыл, проработал и прояснил те идеи, которые были заложены И. Кантом и

И. Фихте, но не были выражены со всей конкретностью, — и описал, на что опирается *cogito* и благодаря чему оно становится возможным.

Недостатком всех обозначенных выше теорий оказывается слишком широкая трактовка субъекта, расширенная буквально до каждого индивида (как минимум, до каждого рационального, «нормального», т. е. не путающего связь означаемого с означаемым), с чем пытается расправиться экзистенциализм (*пятая «точка роста»*), указывая на такие обязательные качества субъекта как свобода и ответственность относительно собственной жизни и лишая конформистов права на субъективность.

ГЛАВА 3. СУБЪЕКТ ПЕРМАНЕНТНОЙ СОВРЕМЕННОСТИ И ПОЛЕ ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

3.1. Поле деятельности субъекта перманентной современности

Процесс субъективации — как его понимал М. Фуко: как складывание субъективности — неизбежно начинается с момента появления человека и проходит через всю его жизнь, так что истинная субъективность (опять же по выражению Фуко) достигается индивидом к зрелому возрасту, да и то не в своем абсолюте. В связи с выбором такой начальной точки — периода младенчества — в этом параграфе предполагается подробнее остановиться на проблеме самоидентификации (обретении себя) субъекта, выражаемой Ж. Лаканом в т. н. стадии зеркала, а также на триаде лакановских регистров, задающих свои особенности и процессу конституирования субъекта, и универсально и тотально охватывающих все поле действия субъекта. Также планируется рассмотрение предлагаемых М. Фуко практик себя, подробно разъясняющих процесс самополагания субъекта, и интерсубъективности, ключевое значение которой признается всеми философами, занимавшимися и занимающимися субъективностью.

3.1.1. Лакановская триада как основное поле формирования и действия субъекта

В предыдущем параграфе кратко упоминалась теория регистров Воображаемого, Символического, Реального, которую выдвинул Ж. Лакан для объяснения процесса складывания индивида, его бытия в обществе. Точками опоры, с помощью которых Ж. Лакан переворачивал мир философских и психоаналитических парадигм, послужили ему теории З. Фрейда и Ф. де Соссюра.

Соединив фрейдовскую концепцию о человеческой психике (Ид, Эго, Супер-Эго, Эдипов комплекс, желание и проч.) с теориями о ключевой роли знаков в жизни общества и независимым от человека положением языка, он оказался основателем т. н. структурного психоанализа, рассматривающего человека как субъекта, который проживает жизнь в поле, образуемом регистрами Символического, Воображаемого и Реального (см. **Рисунок 3а**) и ими же конституируется — регистры работают и на личном, и на социальном уровнях. Уникальность взглядов Ж. Лакана проявляется в той полноте, с которой ему удалось охватить и теоретически объяснить (или дать базу для интерпретационных попыток) то поле, в котором приходится действовать человеку, в связи с чем его теория требует более полного разбора.

Итак, как уже говорилось, лакановский субъект представляет собой создание преимущественно лингвистическое. Он существует в языке и благодаря языку, оказываясь включенным в языковые структуры изначально: «Символы и в самом деле опутывают жизнь человека густой сетью: это они еще прежде его появления в мире сочетают тех, от кого суждено ему произойти «по плоти»; это они уже к рождению его приносят вместе с дарами звезд, а то и с дарами фей, очертания его будущей судьбы; это они дают слова, которые сделают из него исповедника или отступника и определяют закон действий, которые будут преследовать его даже там, где его еще нет, вплоть до жизни за гробом; и это благодаря им кончина его получит свой смысл на Страшном суде, где — не сумеи он достичь субъективной реализации бытия-к-смерти — Словом его бытие оправдается или Словом же осудится» [73. – С. 49]. Даже инстинктивные программы оказываются включенными в субъективность, поскольку переживаются на личностном уровне. Именно через язык человек обретает качество человечности, обретает бессознательное, включается в тот или иной дискурс. Вся действительно обретает свое существование постольку, поскольку она оказывается дана человеку в языке. И именно язык создает то пространство, в котором обретается человеческая субъективность и которое организуется

наподобие колец Борромео (см. **Рисунок 3а**), которое удобно обозначить в качестве лакановской триады.

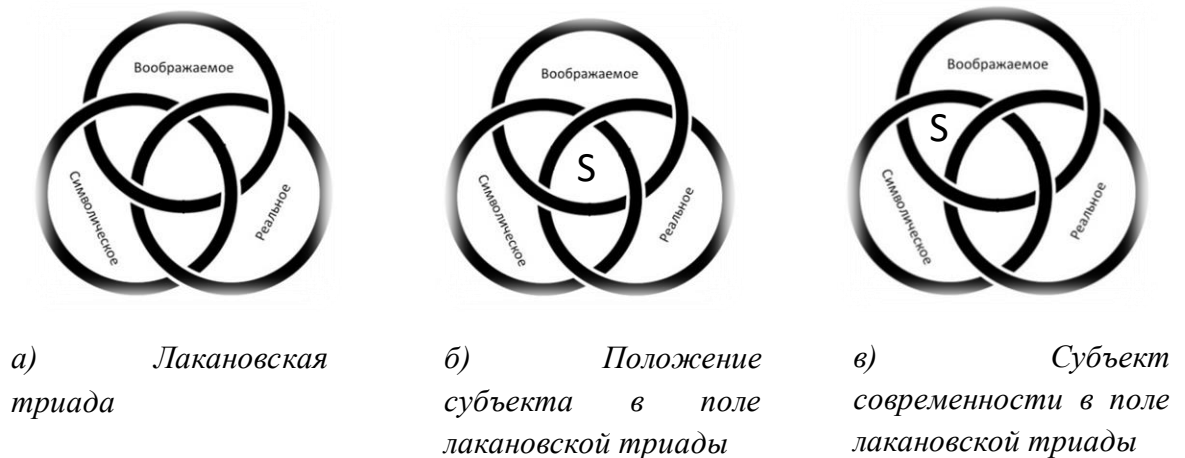


Рисунок 3. Лакановская триада и положение субъекта

Триада Лакана включает в себя лежащее в ее основе * *Реальное* — предсимволическую реальность, нечто неясное, непроявленное и замутненное, противящееся всякому познанию. *Символическое* (Большой Другой) — механизмы, организующие нашу реальность на уровне восприятия и вынуждающие нас подчиняться и вести себя определенным образом, соблюдать правила игры. *Воображаемое* — уровень иллюзорных сущностей, не обладающий реальным существованием и выступающий не более чем структурным эффектом, служащий предтечей к Символическому, находящийся на другой стороне от Реального — на стороне субъекта в момент его созидательной (в том числе самосозидательной) деятельности. Если *Воображаемое* и *Символическое* носят во многом личностный характер — появляются при участии человека и задаются им, — то *Реальное* всегда внелично, полностью самостоятельно и играет ключевое значение для существования Символического *.

* Некоторые исследователи считают, что Реальное является вторичным по отношению к Символическому. Однако, если учесть, что столкновение с Реальным вызывает травму, что вторжение Реального меняет Символическое, что само Реальное не поддается символизации, такое мнение представляется не совсем корректным.

* С. Жижек приводит такой пример для иллюстрации указанных отношений Реального и Символического: «Это хорошо иллюстрируется известным научно-фантастическим рассказом Фредрика Брауна “Эксперимент”. Профессор Джонсон создал экспериментальную модель машины времени. Небольшие предметы, помещенные в нее, могли быть посланы в прошлое или будущее. Он продемонстрировал своим двум коллегам перемещение на пять минут в будущее, настроив машину на этот срок и положив на ее платформу медный кубик. Кубик мгновенно исчез и появился через пять минут. Второй эксперимент, по перемещению на пять минут в прошлое, был не так прост. Как объяснил профессор, установив машину на пятиминутное перемещение в прошлое, он положит кубик на платформу ровно в три часа. Но поскольку время будет течь в обратную сторону, кубик должен исчезнуть из его рук и появиться на платформе без пяти минут три, то есть за пять минут до того, как он положит кубик на платформу. Один из коллег профессора задал закономерный вопрос: “Но как вы его туда положите в таком

А) *Реальное*. Реальное — это пустое означающее, «дырка от бублика» (А. Хичкок), отсутствующий центр, не обладающая какой-либо онтологической устойчивостью сущность, каковая, тем не менее, задает, служит основой всего Символического порядка, в котором находится субъект. Реальное — это твердое ядро, противящееся символизации. Вторжение Реального приводит к деформации символической структуры, поэтому само Реальное может быть сконструировано «задним числом», чтобы объяснить произошедшее.

Обе эти стороны Реального — одновременную пустоту и постфактум создания (введения) — хорошо иллюстрирует введенный в широкий оборот А. Хичкоком и распространенный в нарратологии термин *Макгаффин*, обозначающий предмет, вокруг обладания которым строится фабула произведения и которого, между тем, на самом деле не существует: он оказывается лишь предлогом для приведения повествования в движение и имеет значение только для действующих лиц. Традиционно суть Макгаффина (а значит и суть Реального) иллюстрируется анекдотом: «Два человека сидят в вагоне поезда и один спрашивает другого: “Что это лежит на багажной полке?” — “А, это Макгаффин”. — “Что такое Макгаффин?” — “Ну, это такая штука для ловли львов на Шотландском нагорье”. — “Но на Шотландском нагорье нет львов”. — “Ну, значит, это не Макгаффин”». Здесь мы видим Реальное как пустое место, но есть и другая концовка анекдота, дающая понимание Реального как чего-то, что создано позже и дано через свои следствия: замените последнее предложение на: «Вот видите, как он эффективен!». В обоих случаях Макгаффин оказывается чистым ничто, дающее повод для разговора.

Надо отметить, что, по мнению ряда исследователей творчества Лакана (например, Д. Батлер, А. Смулянского), Реальное представляет собой не что-то такое, чему можно дать содержательное определение, а напротив, абсолютно

случае?» Джонсон пояснил, что в три часа кубик исчезнет с платформы и появится в его руках, чтобы быть помещенным на платформу. Именно так и произошло. Тут второй коллега профессора спросил, что произойдет, если после появления кубика на платформе (за пять минут до того, как он был положен туда), Джонсон передумает и не положит кубик на платформу в три часа. Не станет ли это причиной парадокса?

— Интересная идея, — сказал профессор Джонсон. — Я не подумал об этом... Было бы интересно попробовать. Хорошо, я, пожалуй, не стану класть... Никакого парадокса не возникло. Кубик никуда не пропал. Но вся остальная Вселенная, вместе с профессором, исчезла.» [40. — С. 163-164].

неопределяемое нечто. Реальное, в интерпретации А. Смулянского [115], прежде всего представляет собой функцию, которая выполняет определенную работу, но на конце которой ничего не лежит просто потому, что никакого целевого конца у нее нет. Функция — это то, что определенным образом расставляет вещи. Иными словами, Реальное это Нечто неопределимое, неданное, непознаваемое, но, тем не менее, существующее и определенным образом влияющее на сферу Символического.

Б.1) *Символическое*. Следует учитывать, что Реальное не есть реальность (она же действительность). Реальность — это то, с чем человек сталкивается, что его окружает на бытовом, повседневном уровне (пусть даже он не осознает этого окружения напрямую). Реальность оказывается областью Символического. Сам доступ человека к реальности опосредован символическим процессом. Реальность оказывается некоторым фантазмом, отделяющим индивида от ужаса Реального [47. – С. 131]. Примером здесь может выступать религия, если рассматривать ее как конструкт, призванный прикрыть от верующего (если допустить изначальное отсутствие Бога *) истинную пустоту и тотальную бессмысленность его существования — элемент Реального. В страхе от того, что вся его жизнь может неожиданно прерваться, что все делаемое им не имеет цели, что все вынесенные в жизни страдания (в том числе и выполнение моральных заповедей, имеющих запретительный характер на наслаждения) не будут вознаграждены, человек создает некоего Большого Другого, предполагаемый взгляд которого организует жизнь человека. Используя лакановскую интерпретацию сна об отце и горящем ребенке, можно сказать, что человек бежит в сон, в фантазматическую конструкцию религии. Так появляется Символическое со всеми писанными и неписанными правилами, организующими жизнь человека. Символическое — сфера подчинения, неспособность отследить свою позицию. Символическое прикрывает изначальную прореху в бытии человека, оказывается необходимым обманом.

* А мы не имеем доказательств его бытия — это вопрос веры. Более того, для религии было бы, скорее всего, катастрофичным, если бы такие доказательства вдруг появились.

Символическое подчиняет человека самым фактом того, что он встроен в его структуру. Этот пример отлично прослеживается у В. Гюго в «Человеке, который смеется», где жезлоносец одним прикосновением заставляет индивида повиноваться и следовать за ним. Никто не мешает индивиду предпринять попытку к бегству, но воплощение в жезлоносце Закона, подспудное знание индивидом того, что за жезлоносцем, буде он прикоснется к тебе, необходимо идти и молча ему повиноваться (именно так Урс передает это Гуинплону) *, заставляет Гуинплена именно так и поступить, когда прикосновение к нему «священной» дубинки происходит. Эту же власть Символического мы можем видеть в «Архипелаге ГУЛАГ» А. Солженицына, когда он описывает ту покорность, с которой большинство людей подчинялись сотрудникам НКВД, — лишь единицы осмеливались на акцию протеста: например, один человек, когда за ним пришли и постучались в дверь, выскочил в окно и уехал в Сибирь.

Фактически Символическое оказывается неким Большим Другим (в противоположность Другому, как реально существующему индивиду, с которым Я находится во взаимодействии) — воображаемым существом, чей предполагаемый взгляд следит за индивидом и на который он должен так или иначе отвечать своим поведением. Этим взглядом может быть Бог (который, по умолчанию, всевидящ), могут быть спецслужбы (прослушивающие и наблюдающие), инопланетяне (сотрудники МВД часто жалуются на подобные жалобы от населения), глаза умершего родителя («Если бы твоя мать видела, как ты поступаешь!»), воображаемый персонаж, с которым происходит идентификация («А как бы в данной ситуации на моем месте поступил Шерлок Холмс?»). Большим Другим может быть и абстракция, своеобразное *пустое означающее*, наделяемое плавающим (подверженным пересмотру) смыслом — например, демократия: «Ты поступаешь недемократично», «Как демократическая партия, мы обязаны поддержать/реализовать/реагировать», «Как демократическая

* Эту власть символического мандата замечательно отметил Б. Паскаль: «законам надо повиноваться потому, что они законы, равно как надо повиноваться начальникам не потому, что они справедливы, но потому, что они начальники», а еще более замечательно: «Обычаю нужно следовать только потому, что он обычай, а не потому, что он разумен или справедлив» [101. – С. 95, 239].

страна, мы не можем позволить, чтобы у нас происходили подобные вещи». Текущее понимание демократии (буржуазная демократия, народная демократия, прямая демократия) накладывает свой отпечаток на деятельность индивида. В этом ракурсе можно понимать Символическое как означающее, не имеющее под собой означаемого: его означаемые подвержены изменчивому и своевольному конструированию: так абстракции, подобные демократии, свободе, могут иметь различные вариации в понимании их характерных черт (что делает политический режим демократией?).

Необходимо обозначить ту тонкую грань, которая отличает Символическое от идеологии (идеологический фантазм), т. к., на первый взгляд, они могут показаться равными друг другу и различить их может оказаться делом довольно трудным. Грань эта находится именно в Большом Другом, взгляд которого постоянно направлен на индивида и заставляет его соблюдать определенное поведение. Символическое действует на уровне идентификаций, оно влияет на понимание индивидом самого себя и на его действия. Оно дает индивиду определенный мандат на действия (например, символический мандат короля *), в результате получения которого через человека начинает действовать Большой Другой. Так, к примеру, исламские фундаменталисты могут взрывать дома и убивать людей, считая, что они реализуют волю Аллаха. Как отмечает С. Жижек: «Здесь мы встречаемся именно с абсолютно извращенной установкой к принятию позиции орудия воли большого Другого: не я несу ответственность, не я в действительности исполняю все это, я всего лишь орудие высшей исторической необходимости... Непристойное наслаждение ситуацией порождается тем фактом, что я считаю себя оправданным от того, что делаю» [47. – С. 359]. Как сказал бы Лакан: «Если Бог есть, то все позволено» *.

* Здесь интересно отметить, что определение глупца, согласно Лакану, как раз опирается на понимание/непонимание человеком своей символической роли: если царь считает свою царственность как нечто ему на «природном» уровне, как, скажем, рука, а не в силу символического соглашения людей считать его таковым, то этот царь и есть глупец.

* Ср. у Св. Августина: «Люби Бога и поступай, как тебе нравится».

Идеология же (в своем законченном виде, с которым сталкиваются, например, ее критики *) является данной человеку в реальности частью Символического. Она более поверхностна и выступает поддерживающей структурой Символического. Можно сказать, что если Символическое — это область преимущественно психологическая и лингвистическая, то идеология — сфера социально-культурного фантазма. Можно сказать, что в Символическом регистре идеология выполняет две функции: 1) прикрывает прореху в Символическом, объясняя, почему что-то пошло не так, 2) показывает, как действовать в Символическом, какого поведения ожидает Большой Другой. В качестве примера может послужить нацизм, который, с одной стороны, воспитывал население в русле определенного поведения и миропонимания («закрывая» возможности альтернативного взгляда), а, с другой, выводил на передний план фигуру Еврея, как причины любых неурядиц (в СССР в той же роли оказывались «враги народа»).

Можно сказать, что Символическое это ставшее Законом, получившее всеобщее признание Воображаемое, которое на неощутимом уровне управляет поведением индивидов. В этой связи интересно рассмотреть два примера из художественной культуры. В качестве первого примера используем такие сказки, как: «Приключения Пиноккио. История деревянной куклы» Карло Коллоди и ее русскую интерпретацию — «Золотой ключик, или Приключения Буратино» А.Н. Толстого. Сказки, как известно, представляют собой метафоры национальной культуры, передавая подрастающему поколению содержащиеся в ней коды. В «Приключениях Пиноккио» мы можем наблюдать основной идеологический посыл, который должен усваиваться индивидом с детства и таким образом формировать его взрослый характер: чтобы достичь успеха, человек должен много работать над собой — именно через труд Пиноккио становится человеком и обретает счастье. В российском варианте, Буратино мечтает найти сокровища, проживает полную приключений жизнь и обретает счастье

* Этому уточнению, как и прояснению роли идеологии в Символическом и Воображаемом, я обязан частной беседе с А. Смулянским.

(выражающееся в деньгах), благодаря случайности *. Второй пример — это российский фильм А. Звягинцева «Левиафан» и вестерн «Шейн» * Д. Стивенса. Если первая картина полностью негативна и погружает зрителя в состояние безысходности и уныния, содержит в себе силы, скорее подрывающие веру человека в себя и, таким образом, укрепляющие социальную действительность, то вторая лента, напротив, способствует укреплению веры человека в самого себя, в свою способность менять реальность и утверждать справедливость. Если первый фильм повествует о беспомощности маленького человека (и укрепляет ее, так как не предлагает никакого выхода из этого состояния), то второй показывает его силу — маленький человек американской культуры чувствует свои возможности менять социальный порядок *.

Б.2) Тесно связанная с Символическим идеология оказывается конструктом, имеющим непосредственное, почти эмпирическое отношение к пространству, в котором действует индивид. Идеология оказывается иллюзорной реальностью, объектом, призванным заполнить пустоту между структурами Символического и человеком, и как таковая оказывается вещью вполне заменимой. Как отмечает С. Жижек: «идеология структурирует самую социальную действительность» [40. — С. 38]. По мнению Жижека, идеология является единственной реальностью, в которой субъект действует и в которую он бежит, чтобы избежать столкновения с Реальным. Он приводит лакановскую интерпретацию известного сна отца о горящем ребенке «Один отец день и ночь сидел у постели своего больного ребенка. Ребенок умер, отец лег спать в соседней комнате, но оставил дверь открытой, чтобы из спальни видеть тело покойника, окруженное большими зажженными свечами. Около тела сидел старик и бормотал молитвы. После нескольких часов сна отцу приснилось, что ребенок подходит к его постели, берет его за руку и с упреком говорит: “Отец, разве ты не

* Еще более откровенно особенность воплощенного в сказке А. Толстого русского менталитета отразилась в шутке, прозвучавшей на сцене юмористической программы «КВН»: «Большая американская мечта — много работать и получить много денег; большая русская мечта — не работать и получить много денег».

* Я беру «Шейн», потому как кинокритиками он часто определяется как метавестерн, т. е. как фильм, воплотивший в себе все основные черты вестерна.

* Касательно идеологии американского массового кино см. интересную работу В. Куренного «Философия фильма: упражнения в анализе».

видишь, что я горю?» Отец просыпается, замечает яркий свет в соседней комнате, спешит туда и видит, что старик уснул, а одежда и одна рука тела покойника успели уже обгореть от упавшей на него зажженной свечи».

Стандартная и распространенная интерпретация этого сновидения говорит о том, что оно приснилось отцу в связи с его подверженностью внезапному раздражению со стороны внешней среды: чтобы продлить сон, бессознательное создает картинку, но отец просыпается, когда раздражение становится слишком сильным (температура в комнате, запах). Лакан, как отмечает Жижек, объясняет сон противоположно и указывает на тот факт, что отец просыпается не тогда, когда внешнее раздражение становится слишком сильным, а тогда, когда перед ним оказывается возможность столкновения с Реальным. Иными словами, человек бежит не от действительности в сновидение, а, напротив, — из сновидения в действительность, потому как именно действительность оказывается для него менее травмирующей [40. — С. 51-52]. Так идеология оказывается конструктом, создаваемым человеком для того, чтобы ускользнуть от травматических свойств действительности (например, социального неравенства и ощущения несправедливости социума или универсума, собственной уязвимости и тревоги).

Действительность, таким образом, оказывается вписанной в идеологический фантазм. Бытие человека оказывается ограничено рамками окружающей его идеологии, которая либо прямо и грубо заставляет его следовать собственной логике, заставляя принимать ритуалы и патетику как часть «истины» (религиозной, коммунистической), либо мягко и цинично, с усмешкой и подмигиванием: мы все знаем, что то, о чем мы тут говорим, — полная ерунда, но все равно будем говорить об этом дальше, потому как в ситуации, в которой мы находимся, можно говорить только таким образом.

— Нет, с этим мнением я никак не согласен, — сказал К. и покачал головой. — Если так думать, значит, надо принимать за правду все, что говорит привратник. А ты сам только что вполне обоснованно доказал, что это невозможно.

— Нет, — сказал священник, — вовсе не надо все принимать за правду, надо только осознать необходимость всего.

— Печальный вывод! — сказал К. — Ложь возводится в систему.

Этот пассаж из «Замка» Ф. Кафки оказывается метафорой власти идеологии, которую последняя обретает над человеком в силу того, что он изначально погружен в нее.

Но если К. в приведенном отрывке осознает устройство идеологии, ее системную ложность, то индивид современности этой ложности, как правило, не понимает. Для него идеология оказывается не столько «ложным сознанием» или мир-объяснительной схемой, сколько самой действительностью, в которой он вынужден находиться и действовать: «“идеологической” является социальная действительность, само существование которой предполагает не-знание со стороны субъектов этой действительности, незнание, которое является сущностным для этой действительности» [40. – С. 28]. Идеология оказывается чем-то сходным с психоаналитическим симптомом, понимаемым как «образование, само строение которого предполагает определенное не-знание со стороны субъекта» [40. – С. 28]. И идеология оказывается тем успешнее, чем меньше индивид знает, что он в эту идеологию погружен — в этом случае он способен получать наслаждение от пребывания в ней. Индивид оказывается способным наслаждаться своим бытием, своей сущностью в той мере, в которой он действует в социальном поле, образованном идеологией, и в той степени, в какой логика этой идеологии ускользает от него. Индивиду может даже казаться, что он вовсе живет в деидеологизированном мире, однако сама идеология будет окружать его даже на уровне унитазов *. В традиционных немецких унитазах отверстие, куда смываются экскременты после того, как мы сливаем воду, расположено немного впереди, благодаря чему человек получает возможность «полюбоваться» (вспомним здесь описание акта дефекации в «Таинственном пламени царицы Лоаны» У. Эко) на произведенный его организмом продукт. Во

* Здесь можно провести параллели с развиваемой М. Фуко в «Использовании удовольствий» идеей о выработке этики на основе секса.

французской традиции сливное отверстие располагается в задней части унитаза, так что экскременты исчезают там практически мгновенно. Англосаксонский унитаз предполагает наличие наполненной водой емкости, в которой плавают недоступные для рассматривания испражнения. Так как ни один из этих типов унитаза не может служить какой-либо практической цели, здесь прослеживается идеологическое отношение к тому, как следует относиться к испражнениям [47. – С. 35-36]. Разумеется, подобное положение дел с унитазами отражается во всей сфере интимности и влияет на действия людей в социальном пространстве.

Идеология даже не требует сколько-нибудь пристального внимания к себе со стороны индивида. Она сама оказывается тем, что заботится о себе, воспроизводит себя и себя размножает, превращаясь таким образом в мем (Р. Докинз). Целью идеологии оказывается она сама, вмняемая ею система ценностей, незыблемость собственной конструкции и служение собственным целям [158].

Счастье, достигаемое посредством идеологии, становится возможным постольку, поскольку она объективирует действия индивида, помогая ему совершать своеобразное «бегство от свободы» (Э. Фромм), даже не прибегая для этого к тоталитарным режимам. Эту объективацию С. Жижек хорошо иллюстрирует через аналогии с буддистским молитвенным барабаном, в который опускается молитва, и его нужно лишь вращать для того, чтобы молитва совершалась — таким образом, чем бы ни были заняты мысли, объективно индивид оказывается молящимся. Эту же функцию преследуют церковный хор, механизм закадрового смеха в ситкоммах, институт плакальщиц в примитивных обществах — во всех этих случаях, чем бы ни были заняты мысли человека, чем бы он ни занимался — *объективно* он молится, смеется и отдыхает, переживает ужасную утрату посредством Другого [40. – С. 42].

На примерах социального действия облегчающую, снимающую ответственность силу идеологии можно наблюдать у коммуниста, расстреливающего буржуа: буржуа может быть и неплохим парнем, но он не способен понять идеологию рабочего класса и в полной мере следовать ей; сам

класс, к которому этот буржуа принадлежит, делает его плохим, плохим хотя бы в потенции, в независимости от его личных качеств. А потому он может быть репрессирован. Также ситуация повторяется, когда либеральный англичанин Эбенезер Скрудж отказывается помогать бедным: «Вы должны опираться на свои силы и кормить себя сами, во всех своих бедах виноваты вы и я ничем вам не обязан».

При этом идеология тем лучше работает, чем лучше она справляется с попытками сфальсифицировать саму себя, не позволяя увидеть противоречий между предлагаемыми ею конструкциями и действительностью. Для иллюстрации С. Жижек приводит пример человека, который подвержен антисемитской пропаганде [40. – С. 28, 55-56]. Прослушав, скажем, лекцию пропагандистов антисемитизма у себя на работе, этот человек может возвращаться домой и встретить своего соседа-еврея, с которым они много лет дружили, сидя на лавочке во дворе и играя в домино, а их дети ходили друг у другу в гости. Этот сосед-еврей, — в целом, хороший человек, и никогда нельзя было бы его заподозрить в нечистоплотности и употреблении в пищу крови христианских младенцев. Опровергнет ли опыт повседневности идеологические конструкторы, закладываемые в голову индивида? — Если идеология работает успешно, то нет. Напротив, факты, которые, казалось бы, должны были бы послужить опровержением идеологии, становятся аргументами, подтверждающими ее: «Это же надо, как эти евреи умеют искусно притворяться!» — воскликнет находящийся в идеологическом поле индивид.

Идеология оказывается (в частности, в обозначенном выше примере) формой социального фантазма, прикрывающим действительную пустоту общества, скрывающего отсутствие общества как такового. Идеологический фантазм становится восполнением пустоты, «экраном, прикрывающим вакуум» (С. Жижек), инсценировкой несуществующего. Применительно к обществу фантазм прикрывает отсутствие общественных отношений в расколотом антагонизмами социуме. Задачей социально-идеологического фантазма здесь оказывается производство «картинки», которая показывала бы существование

общества как цементируемое солидарностью и взаимодействием органичное Целое и скрывала (вытесняла, отрицала) его раскол, истинный ужас ситуации имеющих в обществе структурных противоречий. Его целью становится структурный обман, занимающий центральное место в социо-символическом порядке. Примером реализации подобного фантазма оказываются представления об обществе как живом или механическом организме, социальном теле, разные части которого оказываются необходимыми для его функционирования и должны занимать отведенные им места.

В фильме Пон Чжун Хо «Сквозь снег» (вообще являющего собой прекрасную метафору современности, в которой индивиды заключены в металлическую оболочку несущегося неизвестно куда поезда) замечательно показан механизм работы такой идеологии: представительница высшего класса (обитающего в головных вагонах поезда) приходит прочитать морализаторскую и дисциплинирующую лекцию представителям низшего класса (живущим в хвостовых вагонах) после их короткой стычки с солдатами. В своей лекции эта женщина пытается навязать слушателем идеологию единого дома, в котором они все пребывают и в котором должны совместно поддерживать порядок — единственное, что способно защитить их от смерти. Этот порядок возможно поддерживать, только занимая изначально (и случайно) занятые позиции: шляпа (высший класс) должна быть на своем месте, ботинки (низший класс) — на своем; голова — на своем месте, ноги — на своем. При этом любой протест против подобного положения вещей оказывается частью игры и заранее предусматривается идеологией: бунт черни, поднятый главным героем (Кёртисом), оказывается изначально спланированным, одобренным и предусмотренным Господином, в роли которого оказывается изобретатель и хранитель Священного двигателя (Священный двигатель дает ему власть) Уилфорд. Таким образом, даже те, кто изначально находится за границами идеологии (для низшего класса не проводят «уроков» по воспитанию лояльности, как для детей верхнего слоя общества), оказываются включенными в ее поле.

Однако, если в указанном виде идеология представляет собой часть Символического обеспечивая его функционирование в некотором роде на эмпирическом уровне, т. е. уровне, с которым человек может довольно легко столкнуться, заметить и понять, то создание идеологии оказывается сферой Воображаемого.

В) *Воображаемое*. Воображаемое в лакановской триаде оказывается фактором, позволяющим человеку конструировать самого себя и преодолевать ограничения своей собственной природы, переворачивать границы своей собственной среды и создавать новую, искусственную среду [47. – С. 171]. Стадия Воображаемого оказывается тем, что отличает человека от животного, которое не в состоянии выйти за рамки своей среды и оказывается замкнутым в своем внешнем и внутреннем мире. Животное для самого себя остается вещью в себе, в то время как человек оказывается способным обрести, сконструировать самого себя. Воображаемое, таким образом, представляет собой сферу складывания концептов, сферу рефлексии и творчества. Именно в сфере Воображаемого человек *изобретает* самого себя и определяет свои отношения с Символическим. На практическом уровне работа Воображаемого прослеживается в начальном этапе становления субъекта — в стадии зеркала, или идентификации.

Теория зеркала, согласно Ж. Лакану [69. – С. 7-14], ставшему ее автором, базируется на том факте, что шестимесячный ребенок, отставая еще от шимпанзе в развитии своего инструментального мышления, обретает способность узнавать свое отражение в зеркале именно в качестве своего собственного, о чем свидетельствует характерная мимика озарения. Это узнавание своего отражения выливается у ребенка в ряд игровых жестов, с помощью которых он старается в игровой форме выяснить, как соотносятся движения уже усвоенного им образа к его отраженному в зеркале окружению, а весь этот виртуальный комплекс в целом — к реальности, зеркалом дублируемой, то есть к собственному телу ребенка, а также к людям и неодушевленным предметам, расположенным в поле отражения по соседству. Это поведение сохраняется у ребенка до восемнадцатимесячного возраста. С точки зрения Ж. Лакана подобное поведение

и представляет собой идентификацию во всей ее полноте, представляя собой ассимиляцию субъектом своего образа. Именно здесь можно поймать Я в его первоначальной форме, прежде чем оно будет объективировано в диалектике идентификации с другими, и прежде чем язык восстановит функционирование этого Я во всеобщем в качестве субъекта. Состояние идентификации ребенка в этот момент можно было бы обозначить как Я-идеал, а значение стадии зеркала оказывается заключенным в установлении связей между организмом и его реальностью, отождествлением ребенка со своим отражением в зеркале *.

Чуть позже, по мере взросления индивида, стадия зеркала получает свое развитие в появлении у человека собственных идеальных представлений о себе самом, о том, каким он должен стать/быть, каким его должны видеть окружающие люди, кем он должен являться, чтобы получать любовь родителей и уважение окружающих. Таким образом, в моменте своего конституирования субъект оказывается в ситуации необходимости проведения воображаемой (Я-идеальное) и символической (идеал Я) идентификации себя, где воображаемая идентификация оказывается отождествлением себя с привлекательным для него образом: образом того, каким он хотел бы себя видеть, кем хотел бы быть; а символическая представляет собой то место, «откуда при взгляде на самих себя мы кажемся себе привлекательными, достойными любви» [40. – С. 111].

Воображаемая идентификация происходит на определенном этапе становления индивида (допустим, подростки идентифицируют себя с героями фильмов или поп-звездами) и может быть связана как с какими-то внешними свойствами взятого за пример для подражания объекта (допустим внешность и поведение Мадонны), так и с какими-то определенными, на первый взгляд не бросающимися в глаза качествами эталона: эмоциональной уязвимостью и попыткой оградить свой внутренний мир от вторжений и потрясений (Грегори Хаус), энергией и логикой (Шерлок Холмс) и проч. Вместе с тем, воображаемая идентификация оказывается идентификацией с оглядкой на Другого. Она

* В случае отсутствия зеркала как такового, его роль могут играть другие люди, с которыми ребенок обнаруживает свое сходство.

обязательно вызывает к себе вопросы: для кого играет роль? Чей взгляд учитывается при разыгрывании той или иной роли? — и приватизирует у индивида его собственное бытие, предлагая ему взамен «бытие-для-других». Индивид оказывается проживающим не свою жизнь, а жизнь некой условной социальной формы, с которой он идентифицирует себя и которая говорит ему о том, как должно. Этот момент часто обыгрывался драматической литературой XVIII—XIX веков, в которой женщины, столкнувшись с объявлением о себе их собственного бытия (президентша де Турвель в «Опасных связях» Ш. де Лакло, Жюли де Шаверни в «Двойной ошибке» П. Мериме, Анна Каренина у Л. Толстого), оказывались в ситуации разрыва между привычным образом себя как социальной фигуры и собой как самости. Их ответом оказывалось не принятие себя, а жесткий внутренний конфликт, заканчивающийся саморазрушением — Фрейд наблюдал подобное у своих клиентов-истериков.

Именно здесь свое значение в процессе формирования субъекта обретает желание, которое, согласно Лакану, всегда оказывается желанием Другого. Почему Лакан предлагает именно такую трактовку желания? Потому что желание индивида всегда включает в себя то качество, появление которого от него ждет Другой (человек, родители, референтная группа, общество). Так в известной истории о трудностях антропологии рассказывается об экспедиции, стремившейся завязать контакт с одним из «диких» племен новозеландских джунглей. Это племя «славилось» особенными воинскими плясками: они были устрашающи и происходили в нелепых масках. Когда члены экспедиции попросили племя исполнить для них этот «племенной» танец, то их ожидания оправдались: перед ними было исполнено *то самое*, что они ждали. Так у антропологов появился надежный доказательный материал об обычаях аборигенов Новой Зеландии. Стоит ли говорить, что, как вскоре выяснилось, этой пляски у туземцев не существовало — они выдумали ее, поняв из разговоров с исследователями чего от них ждут, и постарались эти ожидания оправдать.

Для преодоления разрыва между собственными желаниями и желанием Другого (с возможным негативным исходом, превосходно отраженным в фильме

Дэвида Финчера «Исчезнувшая», где главная героиня впадает в психоз и совершает убийства из-за необходимости все время притворяться, не быть собой, но удовлетворять представления других о себе), для превращения из скованного «бытием-для-других» индивида в самополагающего субъекта оказывается необходимым, чтобы человек понял, что он сам является тем Другим, для кого он существует и разыгрывает роль. Ему нужно отождествить себя с внешним Другим, чтобы «бытие-для-другого» стало «бытием-для-самого себя». Иными словами, он должен произвести символическую идентификацию, через которую образ, служивший первоначально объектом для подражания, становится структурной частью субъекта. Так доктор Хаус в седьмой серии третьего сезона («Сын коматозника») описывает момент своей символической идентификации (своего самоопределения) с японским врачом, происходившим из касты буракуминов — неприкасаемых, изгнанных, который, благодаря своим знаниям, в критический момент был призван к исполнению врачебных обязанностей; и остальным, которые в иных обстоятельствах не подали бы ему и руки, пришлось его слушаться. Для Хауса это столкновение определило и его самость, и его жизнь.

Таким образом, человек (как индивид или как субъект) вводится в то или иное социально-символическое поле, где ему придаются те или иные «мандаты» [40. – С. 116], а сам субъект оказывается своим собственным созданием в сфере Воображаемого [73. – С. 20], где он конструирует свою собственную историю, личный нарратив, на котором базируется его представление о себе как о целостной личности (именно в создании такого личностного нарратива и заключается психоаналитическая помощь).

Г) Чтобы окончательно пояснить значение предлагаемых Ж. Лаканом регистров стоит привести такой пример. Допустим, индивид живет в стране, социальная, политическая, экономическая ситуация в которой вызывает у него боль. Ему обидно за страну, за происходящее в ней, он считает, что она способна на большее. В то же время он (в силу занимаемой должности, патриотизма, веры в партию) оказывается недостаточно смелым, чтобы взглянуть правде в глаза и

увидеть истину — в создании такой негативной ситуации виновато правительство. Сама мысль об этом вызывает у индивида ужас, экзистенциальный кризис. Это ситуация травмы, регистр Реального. Для того чтобы как-то жить в этих условиях, сохранить здоровье, социальную активность, индивид создает (бежит в него) идеологический фантазм — во всех бедах виноваты американцы, евреи, масоны. Стадия создания и разработки этой теории происходит в регистре Воображаемого. То, как этот фантазм (и лежащий в его основе взгляд Врага) будет определять поведение индивида, его жизненные стратегии, мнения, взгляды; какие общественные институты будут созданы; куда направляться финансирование — все это будет относиться к регистру Символического.

Именно на таком поле происходит деятельность субъекта современности на первоначальной ступени его конституирования — назовем этот период *этапом индивида*. Индивид представляет собой любого человека как единичного существа рода Ното, наделенного языком и обладающего желанием, а потому оказывающегося пучком воображаемых и/или символических идентификаций [47. – С. 242] — именно такое понимание субъекта свойственно Ж. Лакану и его последователям. Находясь в этом поле (**Рисунок 3б**), субъект получает возможность дальнейшего конструирования самого себя и того социального тела, в которое ему посчастливилось оказаться вброшенным. Эта творческая конструкторская деятельность становится возможной через практики себя (М. Фуко) и интерсубъективную коммуникацию (экзистенциализм, Ж. Лакан, А.В. Павлов).

3.1.2. Власть как поле действия субъекта и силы его конституирования

В пространстве Символического важным элементом, влияющим на субъективацию индивида, в значительной степени определяющим его поведение и подчиняющим его определенным целям, в некотором роде его объективирующим; элементом, от влияния которого индивид никуда не может деться и/или укрыться и вынужден вступать с этим элементом в те или иные

(конформные, протестные, консенсусные) отношения — этим элементом является Власть, понимаемая не в своем классическом, преимущественно политическом, аспекте (Платона, Аристотель, Н. Макиавелли, Т. Гоббс, Дж. Локк, М. Вебер): как способность социального субъекта осуществлять свою волю, опираясь на различные ресурсы (авторитет, силу, манипулирование), а в постклассической парадигме (Ф. Ницше, З. Фрейд, М. Фуко, Р. Барт, Ж. Делёз, Ж. Бодрийяр: как совокупность носящего ризомный характер широкого спектра технологий, скрытых в различных сферах социального бытия индивида (языке, дискурсе, знании, семье и проч.) и влияющих на него.

Фундаментальной основой власти оказывается язык как единственно возможная для существования индивида реальность. Язык воспроизводит символический порядок, является ключевым механизмом его функционирования и его важнейшим регулятором. Именно язык образует сферу культуры, начинающей господствовать над природными инстинктами, и устанавливает первоначальные механизмы подчинения и запретов, на которые ссылается Ж. Лакан [73. — С. 47], указывая на теории К. Леви-Стросса о роли языка в структурировании систем родства и сексуальных отношений, а, следовательно, и социального порядка в целом.

Благодаря такому взаимоотношению языка и власти (укорененности последней в первом) властные отношения обретают универсальный характер, проявляющийся на языковом уровне в существовании словестных бинарных отношений («мужчина-женщина», «родители-дети», «начальник-подчиненный»), которые указывают на реально существующие в социуме межличностные взаимодействия и антагонизмы. Власть оказывается организующим принципом социального бытия человека, является условием возможности всякого начинания в социальном мире (Х. Арендт).

В результате власть оказывается не столько какой-то конкретной точкой влияния, сколько «множественностью отношений силы» [131], которые проявляются в разных социальных сферах и вступают в коммуникацию друг с другом, образуя некоторую сетку (корневище), которая институализируется в

виде государственных аппаратов, законов или иных форм социального господства.

Само возникновение власти оказывается результатом отношений силы, которые постоянно вызывают властные состояния из-за собственного имплицитного неравенства. Отношения силы возникают каждое мгновение, в любой точке, в любом взаимодействии, что и приводит к вездесущности и постоянности поля власти, в котором оказывается индивид. Власть становится «совокупностью динамических отношений между субъектами» [81. – С. 55], оказывается не столько каким-либо конкретным институтом, структурой или личностью, сколько именем, «которое дают сложной стратегической ситуации в обществе» [131. – С. 193]. Таким образом власть становится продуктом интерсубъективности.

Ж. Лакан расшифровывает интерсубъективный характер власти, рассматривая метафору Гегеля о Господине и рабе [70. – С. 291-297]. Он указывает на тот факт, что первоначальное складывание властных отношений происходит на уровне Воображаемого регистра и связано с мифологией: мандат Господина (для нас сейчас не имеет значения, что конкретно скрывается за этим означающим) на власть основывается на его «воле к власти» и предполагаемом риске для жизни, которому он подвергался (по крайней мере должен был подвергаться) в борьбе за нее. Однако, если корни властной ситуации воображаемые, то ее разворачивание происходит уже в области Символического: исходя из мифической ситуации, организуется действие и устанавливаются властные отношения, основанные на определенном регламенте, хронометраже и законе.

В результате, как указывает М. Фуко [131. – С. 194-195], власть возникает и выражается в отношениях на микроуровне, происходя из множественных хаотично и непрерывно складывающихся отношений неравенства и транслируясь снизу-вверх: от уровня межличностной коммуникации (гендерные, семейные, производственные отношения) до пронизывающих общество социальных институтов (школа, армия, закон). В связи с этим отношения власти находятся не

на некотором внешнем уровне по отношению к другим типам отношений, а оказываются производными от тех антагонизмов, которые присущи базисным коммуникациям.

Проявления власти, согласно М. Фуко, мы можем наблюдать на следующих социальных уровнях: а) в формах и практиках осуществление надзора; б) дисциплинарных практиках; в) на уровне человеческого тела; г) в особом образом устроенном пространстве; д) в обладании знанием. Именно этими пятью сферами применения власти очерчивается то поле, в котором приходится жить и формироваться субъекту, которое активно воздействует на складывающегося индивида.

Пример реализации такого типа власти можно видеть в таких учреждениях, как: тюрьмы, больницы, школы, — где индивид оказывается в особом образом организованном пространстве, подчиняется определенным режимным правилам и находится под надзором [131. — С. 124-125]. Все эти практики служат определенной цели, преследуемой неким Большим Другим (необязательно государством, но, например, общественными представлениями о морали) и имеющей в виду формирование из индивида некой определенной формы идеального «послушного тела». Так, например, воинские уставы, распорядки и организация обучения направлены на формирование из индивида определенным образом функционирующую машину, эффективно выполняющую поставленные перед ней задачи. На это же нацелены образовательные учреждения, сверхзадачей которых является производство послушных чиновников, которые обеспечивали бы выживание и функционирование государства или Другого, занимающегося их финансированием. И в армии, и в школе (особенно в традиционных, устроенных по монастырскому образцу, школах-интернатах), и на заводах власть стремится обособить индивида, подчинить его определенным правилам и поместить на предусмотренное место, где его в любой момент можно было бы найти, проконтролировать и, более полно, — использовать [116. — С. 64].

Для реализации своего потенциала власть использует не только пространственную или временную организации, но и различного рода

«упражнения», направленные на оценивание индивида в отношении желаемого результата и относительно к другим индивидам. По результатам выполнения «упражнений» индивид может рассчитывать на «поощрение» или «наказание», незримое присутствие которых заставляет его соотносить свое поведение с некими обязательствами, которые могут быть даже не высказаны напрямую или накладываются на человека априорно, квазисвободно, при молчаливом подразумевании некоего «верного» выбора.

В этих условиях сама свобода, чья ценность провозглашается западной цивилизацией за ее нерушимое качество, оказывается игнорированием структурной необходимости, вынуждающей индивида действовать определенным образом. Формально обладающий свободой индивид обладает ей лишь в той мере, в какой он совершает «правильный выбор» (С. Жижек), поддерживающий символический порядок и соответствующий ожиданиями требованиям Большого Другого *. Индивид изначально оказывается в ситуации, когда он должен «свободно» выбрать то сообщество, к которому уже принадлежит, и реализовывать в своем поведении ту модель, которая демонстрировала бы его принадлежность, солидарность, любовь и верность этому сообществу. В такой ситуации, например, оказывается каждый человек с момента начала своей социализации, когда ему навязывается некая гражданская (лояльная племени, государству, религии) позиция, подразумевающая его преданность сообществу, в котором он оказался. При этом выход из этого сообщества может караться потерей свободы и жизни (как, к примеру, наказание для отвергших веру в исламе).

* С. Жижек приводит такой пример подобного положения вещей: «Несколько месяцев назад одного югославского студента призвали на военную службу. В Югославии каждый новобранец приносит присягу -клянется, что желает служить своей стране, защищать ее даже ценой собственной жизни и т. п., — обычный патриотический набор слов. После публичной церемонии каждый призывник обязан подписаться под соответствующим официальным документом. Наш студент отказался поставить свою подпись, мотивируя это тем, что всякая клятва дается добровольно и, следовательно, есть результат свободно принятого решения, его же свободный выбор состоит в том, чтобы не скреплять присягу подписью. Однако он тут же добавил, что поставит свою подпись, если кто-либо из присутствующих офицеров готов отдать ему соответствующий приказ. Опешившие офицеры стали объяснять ему, что не могут отдать подобный приказ, поскольку присягу приносят на основании свободно принятого решения (и она не имеет ценности, если является результатом принуждения), но, с другой стороны, если он откажется исполнять свой долг, его привлекут к судебной ответственности и приговорят к тюремному заключению. Можно не объяснять, что именно так и случилось, но прежде, чем отправиться в тюрьму, студент добился от трибунала парадоксального решения — он получил официальный документ, предписывающий ему скрепить своей подписью свободно даваемую присягу...» [40. – С. 167].

Таким образом, на уровне Символического индивид часто вообще не оказывается в ситуации возможности осуществления свободы выбора: с ним обращаются так, словно свой выбор он уже сделал. Индивид же, который действительно осуществляет собственную свободу (реализуя таким образом собственную субъективность), оказывается в позиции изгнанника (в примитивных обществах), врага (в тоталитарных обществах), психотика [40. – С. 168]. Так или иначе такой индивид становится обладателем позитивной или даже негативной девиации, которая оказывается первым пролегоменом субъективности.

Обозначенное подобным образом поле власти, в котором существует индивид и формируется субъект, функционирует скорее как коммуникация множественных властных точек, имеющих свои цели и свои объекты воздействия, подчиненных вырастающим из них социальным институтам или находящимся с ними в конфронтации. Это поле власти остается преимущественно невидимым индивиду, т. к. не сфокусировано на конкретном лице или институте; оно воспринимается им совершенно естественно, как часть повседневных практик, сложившийся уклад, традиция, что-то общепринятое, неизменное, что-то, чему надо подчиняться по умолчанию. Власть здесь получает свою жизнь и силу только при содействии самого индивида, который принимает ее как нечто априорно существующее, властвующее и право имеющее, часто даже не осознавая своей ей подверженности и собственной причастности к ней, собственноручного ее осуществления *, например, одевая полицейскую форму и автоматически реализуя прилагаемые к ней функции.

Каково же положение субъекта в этом поле власти? Субъект оказывается тем, кто от этого поля если не освободился полностью, то в определенной степени отстранился, вышел из-под его прямого формирующего и подчиняющего воздействия, обрел возможность видеть лики власти в социальном порядке, научился использовать предлагаемое властью в своих интересах настолько, насколько это возможно. Субъектом становится тот индивид, который

* См. здесь рассуждения П. Бурдьё о символической власти, полностью соотносящейся с символическим порядком Ж. Лакана или полем власти, которым в данной работе обозначается пространство деятельности индивида в сети властных отношений [23. – С. 87-96].

высвобождается из-под опеки власти и учреждает себя как свое собственное предприятие, отгораживая себя от внешнего влияния и воздействия, пропуская их через критическую оптику *cui prodest* *. Обретающий субъективность индивид должен приватизировать заботу о себе, самостоятельно начать печься о собственном теле, не давая Большому Другому возможности «заботиться» о нем, реализуя собственные цели извлечения из «послушного тела» максимальной пользы, его машинизации. Эта приватизация становится возможной только в случае активной и творческой, направленной на самое себя деятельности субъекта, организованной в форме практик, которые были отрефлексированы и популяризированы в античном мире и которые М. Фуко обозначает как технологии заботы о себе.

3.2. Самоучреждение самости субъектом перманентной современности

3.2.1. Практики себя как этап субъективации

В тот момент, когда индивид заканчивает свое формирование на бессознательном уровне посредством идентификаций с отцом или матерью, минуя Эдипов комплекс, определяемый Ж. Лаканом как стадия введения в Символическое пространство, иными словами, когда индивид начинает понимать, что обладает сознанием и научается им пользоваться, когда он начинает осознавать самого себя как уникальную сущность, он получает возможность самостоятельного конституирования самого себя. Как сказал бы Кьеркегор, это происходит в тот момент, когда человек переходит с эстетической (эстетический человек не имеет цели в мире, и, будучи таковым, чтобы бороться со скукой *, вынужден получать удовольствие от восприятия, вступать в погоню за наслаждением, отдаваться во власть случая, быть управляемым и манипулируемым) на этическую (этический человек представляет собой

* (лат.) кому выгодно.

* См.: интересное раскрытие роли скуки в формировании человека в: Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики/ Б. Хюбнер; пер. с нем. — Мн.: Пропилеи, 2000. — 152 с.

становящийся тип, находящийся в пути, направляющийся к цели. Он вызволен из заточения в тавтологической формуле Я=Я) стадию своего развития. В этот момент приобретают свое ключевое значение практики «заботы о себе» (*epimelia heautou*), которым значительное внимание в процессе субъективации уделял М. Фуко [130] и которые получили свое развитие в античной культуре на рубеже (I в. до н.э. — I в. н.э.) эр: «от образа Сократа, который приставал к молодым людям с вопросами, призывая их позаботиться о себе, и вплоть до христианского аскетизма, учащего, что аскетическая жизнь начинается с заботы о себе» [132. — С. 23]. Согласно М. Фуко подобная забота о себе должна была подразумевать [132. — С. 23]:

1. некоторую общую установку по отношению к себе, к другим, к миру (определенный взгляд на вещи, способ поведения и проч.);
2. особое направление взгляда, подразумевающий скорее интроспекцию, чем пристальное изучение внешнего мира;
3. действия, которые производят над самим собой, чтобы преобразиться и стать иными (например, медитации).

Думается, что эти пункты остаются справедливыми и в настоящем для индивида, недовольного своим текущим Я и желающим его определенной трансформации, лежащей на сосредоточенных вне индивида идеалах. Иными словами, индивид, желающий стать субъектом, должен наблюдать за собой, анализировать себя, но вся его работа должна быть направлена на попытки выйти за пределы собственного Я.

Забота о себе, первоначально (V—IV вв. до н.э.) связанная с моментом становления юношей высшего класса, их самоподготовкой к управлению и самостоятельной ликвидации прорех в воспитании, позже (к I в. до н.э.) стала распространяться на всех людей вне зависимости от их возраста и социального положения (конечно, это было связано с распространением социально универсальных эпикуреизма, стоицизма и вовсе маргинального кинизма). Практика заботы о себе стала нацеливаться на формирование индивида, обретение им самого себя, избавление от влияния тех сил, которые влияли на

индивида на начальном этапе его формирования: «практика себя все более становится критичной по отношению к себе самой, по отношению к своему культурному окружению и к жизни, которую ведут другие» [132. – С. 110]. Таким образом, практика себя обретает исключительно критическую роль, нацеленную на переосмысление индивидам своих собственных оснований, знаний и воздействующих на него влияний. Т. е., если говорить о Символическом поле действия индивида, то через практику себя и чтобы превратиться в субъекта, ему необходимо понять, что собой представляет тот Большой Другой, к которому он адресует свое желание быть кем-то, и каков тот социальный фантазм, в котором он находится. Через заботу о себе индивиду предстоит выйти за рамки фантазии, познать Символическое. Понимание этого превращает индивида в субъекта.

Посредством заботы о себе индивид должен перевернуть (как минимум переосмыслить и найти для нее собственные основания) систему своих ценностей, которая была передана ему в семье и в его окружении, как, например, передается религия и/или национальная идентичность, черпающие свои основы в традициях: «мы православные, потому что наши дед и бабка были православные, и прабабка и прадед были православными и далее, далее вглубь». В античности о таком понимании заботы о себе примечательно высказывались Цицерон: «Однако мы, едва явившись на свет, уже оказываемся в хаосе ложных мнений и чуть ли не с молоком кормилицы, можно сказать, впитываем заблуждения» [132. – 112], и Сенека: «мне хорошо известно, что твои родители хотят от тебя чего-то совсем другого, так что мои пожелания противоположны пожеланиям семьи; я хочу, чтобы ты презирал все то, чего они желают тебе в изобилии» [132. – С. 113].

Как указывает М. Фуко, в период поздней античности результат заботы о себе стал рассматриваться в качестве приближения к своего рода мудрой, осознанной старости, которая не имела строгого соотношения с возрастом — даже юноша или мужчина должны были стремиться к тому, чтобы проживать жизнь так, будто они уже состарились, будто жизнь уже позади, что должно было привести к свободе, самоконтролю и самоудовлетворенности субъекта. Практики заботы о себе здесь оказываются первичным образующим субъекта фактором,

моментом более важным, чем Закон (техники Власти) или дискурс (Знание), которые становятся лишь одним из аспектов применения субъектом по отношению к самому себе той или иной технологии. Благодаря различным техникам заботы о себе (в которые вписываются Закон и дискурс), субъект учреждает себя сам и создает институциональную историю.

Нужно отметить, что практики заботы о себе в античности никогда не были делом всего населения, всех людей. Они всегда оказывались делом правящего класса. Так в Спарте, служившей примером государственного устройства и воспитания юношества для многих греков заботой о себе предавались лакедемоняне и осуществляли это за счет илотов, на которых были возложены все повседневные, бытовые, «мирские» хлопоты. В диалоге Платона «Алкивиад» Сократом четко проводится мысль о том, что заботой о себе должны заниматься юноши привилегированных классов. Иными словами, чтобы одни могли практиковать заботу о себе, всегда должен оказаться Другой, который этого делать не будет, будучи погружен в жизненную рутину.

Однако, даже, если обратиться к истории, такое разделение на тех, кто осуществляет заботу о себе, и тех, кто ее игнорирует, вовсе не проходит по каким-либо классовым или экономическим границам (конечно, если исключить рабов, хотя и здесь можно найти исключения). Скорее это происходит на уровне личностном. Именно благодаря реализации заботы о себе, одни люди становятся субъектами, в то время как другие не перешагивают за индивидуально-личностную стадию. У одних (как у Нео в «Матрице») есть Вопрос и хватает смелости посмотреть «как глубока кроличья нора», у других не хватает жажды знания, целеустремленности, воли к знанию. Одни хотят выйти за пределы ограниченности собственного Я, другие довольствуются тем, что им предлагает жизнь в текущем ее моменте, не занимаясь какой-либо рефлексией, что и мешает им обрести субъективность *.

* В качестве примера здесь уместно вспомнить Сократа, который познавал самого себя и заставлял заниматься познанием самих себя других, в результате чего был приговорен к смерти. Сколько людей ему удалось обратить на путь познания и сколько остались глухи, а то и враждебны к его голосу?

Первым актом подобной конституирующей субъекта заботы о себе оказывается познание самого себя, находящееся в зависимом отношении общей практики *epimelia heautou*. Именно этот обращенный ко всем призыв был размещен, по выражению Эпиктета, в центре мира, в центре цивилизации — в Дельфах, и именно к нему призывает Сократ Алкивиада в одноименном диалоге [103. — С. 430-460], ставя его в центр добродетели субъекта, позволяющей ему организовывать собственную жизнь, жизнь других людей, осуществлять управление, если он, как в случае с Алкивиадом, решит заняться политикой. Именно через познание самого себя лежит путь в философию: таким способом пришел к ней Сократ; именно через познание самого себя, о чем сказано в диалоге «Федр», лежит путь к познанию всего остального [103. — С. 395-429]. Как отмечает М. Фуко, в неоплатонической традиции принцип самопознания полностью отождествляется с заботой о себе, вытесняя все остальные практики [132. — С. 197], что может указывать на важность и первичность этого положения, этой точки отсчета сознательного самоконструирования субъекта.

Необходимость познания субъектом самого себя вытекает из отличия человека от животных, как существа разумного и, более того, рефлексивного. Именно поэтому человек должен постоянно вопрошать самого себя о своей собственной сущности, о сущности универсума; ему необходимо понимать зависимые и независимые от него вещи, вещи, на которые он может или не может влиять; ему требуется четкое представление о добродетельном способе действий, который приводил бы к увеличению блага и уменьшению страдания. Он должен заниматься непрерывным анализом собственных мыслей, чтобы быть уверенным, что они действительно свои. Иными словами, через познание самого себя индивид узнает себя в качестве этического субъекта, от которого зависит принятие моральных решений в самых разнообразных ситуациях. Субъект через познание себя не просто усваивает принятые в обществе нравственные нормы, устанавливаемые через запретное «Нет!», но учится осознанному принятию этических решений, влияющих и на его собственную жизнь, и на жизнь других.

Познание самого себя, таким образом, позволяет субъекту узнать собственную суть, собственную экзистенцию, сущность своего бытия и требование бытия к себе, постичь Бытие в общем и через такой акт получить возможность влиять на это Бытие так или иначе посредством коммуникации с ним, с другими субъектами, участвуя в его трансформации.

Следующей важной практикой себя, также наследуемой с античности, оказывается технология спасения [132. – С. 204-209], которое со времен античности было признано целью философствования и философской жизни, прошло через христианство (где понималось скорее драматично, через бинарную структуру добра и зла, греха и добродетели) и остается актуальным в наше время. Спасти́сь, в античном понимании этого слова, в понимании слова как части заботы о себе, означает верность себе, возможность оставаться самим собой вне зависимости от изменчивости внешних обстоятельств. Спасти́сь — значит обеспечить свое счастье, покой, безмятежность. Иными словами, спасение — это фиксация собственной уже познанной субъективности, следование собственным правилам и принципам, следование своим мнениям и убеждениям, невзирая на какое-либо давление. Спасение себя основывается на античных понятиях атараксии (невозмутимости и самообладания) и автаркии (самодостаточности); подразумевает индивидуализм (понятый как опора на собственные силы) и служит необходимым этапом для обретения субъектом самого себя, приятия самого себя и осуществления своей экзистенции. Через практику собственного спасения субъект обретает то, что М. Хайдеггер называл ответственностью субъекта за самого себя, за свое бытие, и, как более высокий, вытекающий из этого уровень, ответственность за то, что происходит с другими людьми, миром в целом. Как отметил М. Фуко: «Спасение других — это что-то вроде прибавки к вознаграждению за беззаветный труд на ниве спасания самого себя» [132. – С. 218].

В результате практик спасения, познания самого себя и познания природы (как оно было сформулировано Сенекой [113. – С. 180-368], который усматривал цель подобного изучения в возвышении человека до уровня божественного

взгляда, познания им универсума и его законов, обретения человеком способности отстраненно наблюдать за людскими страстями и происходящим в мире) человек античности должен был обрести знание себя и окружающей действительности и быть способным к правильному, этическому деянию. В некотором роде субъект современности совершает разворот к античности, игнорируя христианское наследие, которое приучило европейскую культуру рассматривать практики заботы о себе как что-то аморальное и эгоистическое, отдавая предпочтение отрешению от себя [135. – С. 102-103]. Напротив, субъект современности оказывается по ту сторону христианской морали и стремится к обретению себя самого, к рассмотрению себя как начальной точки универсума. И если христианская традиция выдвигает в качестве моральной основы закон внешний, то субъект в соответствии с античной традицией усматривает этику в себе самом, своих собственных суждениях, своем собственном развитии.

Думается, что эти качества оказываются необходимыми для субъекта современности как актора социально-культурной матрицы, творчески воздействующего на среду своего обитания. Только пройдя через внешнее воздействие Символического регистра, включившись в его структуру, научившись сознательно пользоваться Воображаемым, обретя способность критической оценки идеологии и определившись с сущностью своей экзистенции, учредив себя фактически заново (т. е. детские идентификации могут не работать вовсе) через практики заботы о себе (которые при всем их многообразии в конечном счете направлены на саморефлексию и самополагание), индивид превращается в субъекта и выходит на поле полифокальности современности как самостоятельная единица, вступающая в диалог с другими подобными единицами, и образуя таким образом производящую современность интерсубъективность.

3.2.2. Интерсубъективность как поле взаимодействующих субъектов

Интерсубъективность оказывается последним среди перечисленных, но от этого не теряющим важности своего воздействия, звеном в процессе

субъективации. Находясь на стыке Воображаемого и Символического регистров, реализуясь в качестве первичного взаимодействия индивида с другими людьми (отцом, матерью, прочими родственниками) на стадии зеркала и влияя на процесс самоидентификации, самоопределения и первичного конституирования индивида, в дальнейшем интерсубъективность превращается в поле социального взаимодействия, оказывая постоянное воздействие на жизнь индивида и складывание культурной матрицы. Учитывая некоторые особенности интерсубъективности, нужно отметить, что этот феномен можно рассматривать (и он таким образом и будет рассмотрен) в двух аспектах: а) как сила воздействия на индивида и поле его деятельности; б) как структура, образуемая коммуникацией субъектов современности, вступающих друг с другом в экзистенциальный диалог и посредством этого изменяющих социальное пространство настоящего и будущего. Если в первом случае интерсубъективность представляет собой скорее некоторое пространство, и здесь лучше обратиться к концепциям П. Бурдьё ¹, где действуют индивиды-агенты, обладающие некоторыми бэкграундом и волей, то во втором случае она оказывается не только полем (от этого никуда не деться, т. к. субъект действует на этой площадке и погружен в нее), но и процессом, действием совершенно динамичным и диалектичным, творческим и созидательным.

А) Без сосредоточения в этом разделе внимания на ранее разобранный роли стадии зеркала в формировании индивида как идентификации формирующегося Я со своим отражением в зеркале (или в Другом, если отражающей поверхности не существует) и «примеркой» им своего зеркального образа, установление связей с ним, с его окружением, началом наделения этого образа определенными свойствами, следует рассмотреть иные аспекты интерсубъективности.

Категория интерсубъективности становится значимой в философии благодаря Э. Гуссерлю [31. – С. 229] (хотя, как отмечает А.П. Огурцов, изначально была создана Р. Карнапом, пытавшемся в рамках аналитической

¹ «Поле есть место сил, внутри которого агенты занимают позиции, статистически определяющие их взгляды на это поле и их практики, направленные либо на сохранение, либо на изменение структуры силовых отношений, производящей это поле.» [22. – С. 109-110].

философии утвердить свою программу физикалистского языка как эмпирического, протокольного языка науки [93. – С. 236]) и получает свое развитие в трудах А. Шюца, А. Бергсона, Дж. Г. Мида, П. Рикёра, Ж.-П. Сартра, Ж. Делеза, Х. Ортега-и-Гассета, П. Бергера, Н. Лумана, Н. Элиаса и др. Она оказывается некоторым преодолением *cogito* через признание существования другого *cogito*, другого Я, Другого, отличного от меня сознания, предположительно равнозначного моему собственному. В результате интерсубъективность становится взаимодействием Я и Другого и образует коммуникативное сетевое пространство.

Если Э. Гуссерля интересовало прежде всего то, как Я конституирует Другого, то в рамках данной работы видится актуальным проследить обратное: то, как Другой конституирует Я, чем подробно занимался Ж.-П. Сартр [108].

Несмотря на тот факт, что другие люди погружают нас в состояние непрекращающейся экзистенциальной тревоги (вызванной, по мнению Ж.-П. Сартра, потенциальной опасностью других, их способностью нас «объективировать» и лишением нас чувства контроля над ситуацией), они оказываются необходимым фактором личностного развития: именно благодаря существованию других человек обретает индивидуальность и возможность существования как человек. Взаимодействие с другими людьми есть необходимый фактор существования языка, культуры, возникновения и развития самосознания, появляющегося у человека (в отличие от сознания) только после встречи с Другим и началом установления своей отличности от него. Именно через коммуникацию с Другим человек обретает «чувство себя», получает представление о своем характере, состоящем из представлений о себе, склонностей, привычек, мнений, симпатий и антипатий — всего того, что составляет ментальный портрет индивида. Как указывает Ж. Лакан, описывая свою концепцию стадии зеркала, только в отношении к Другому субъект способен воспринимать себя как нечто целое.

Как отмечает Сартр, первоначально люди создают самих себя через присвоение (или отторжение, изменение себя) тех характеристик, которые им

присваивает их социальное окружение. Люди создают друг друга в экзистенциальном диалоге. В романе Джейн Остин «Гордость и предубеждение» читатель, как отмечает С. Жижек, может видеть отличный пример того, как субъект конституируется возникающим в межсубъективном диалоге взглядом и ответом Другого. Вся драма повествования разворачивается вокруг изначальной недоступности для главных героев истины друг о друге, их изначального незнания и неузнавания. Герои романа принадлежат к разным социальным классам, а потому, как сказали бы ленинцы, несут на себе отпечаток своих классов: Дарси, выходец из аристократической семьи, оказывается гордым и надменным, в то время как Элизабет, чье экономическое положение позволяет отнести ее к среднему классу, заранее рассматривает выходцев из высшего общества как несостоятельных и высокомерных. Несмотря на взаимное чувство друг к другу, они оказываются в ситуации взаимонепонимания и пренебрежения друг к другу. Каждый из них получает от другого в ответ на свое обращение, послание, что тот образ себя, который они выстроили, оказывается не работающим и не идеальным (скорее даже напротив). Им приходится открывать характер друг друга и переосмысливать самих себя, чтобы автор могла закончить роман свадьбой. Таким образом, только попытка «открыть» другого, найти с другим общий язык, заставляет «открывать» самих себя и переосмысливать себя, избавляться от ложных представлений о себе [40. – 68-69].

Еще с большей отчетливостью это показано в фильме «День сурка» (реж. Г. Рамис), где оказавшемуся в петле времени репортеру Филу Коннорсу, чтобы выбраться из петли и добиться признания со стороны любимой женщины, необходимо измениться, серьезно поработав над собой. Ему приходится отказаться от своих негативных качеств: самовлюбленности, невнимательности к людям, небрежности. Он вынужден, пройдя первоначально до крайних степеней греха — кража и самоубийство. — открыть свое сердце людям, стать заботливее, внимательнее, научиться эмпатии, обрести массу новых умений: вырезание изо льда, игра на рояле. Ему оказывается необходимым признать существование других людей, которых раньше он рассматривал лишь как докучные помехи на

пути, и найти к ним подход. Фил обнаруживает мир не только внутри, но и во вне себя, в другом человеке.

Ж. Лакан выражает формирующее влияние Другого на индивида в формуле «желание субъекта — это всегда желание Другого». Желая получить признание со стороны других людей, человек берет на себя некоторые обязанности, некоторые качества, примеряет определенную маску, тем самым включаясь в символический порядок и начиная считаться за Кого-то. Человек получает некий символический мандат на право быть кем-то, он получает признание со стороны других как определенный целостный индивид, находящийся в определенных структурных отношениях с другими, при этом и он сам, и эти другие вынуждены определяться относительно друг друга. К. Маркс так описал эту структурирующую общество ситуацию: «Такие соотносительные определения представляют собой вообще нечто весьма своеобразное. Например, этот человек король лишь потому, что другие люди относятся к нему как подданные. Между тем они думают, наоборот, что они — подданные потому, что он король» [85. – С. 67].

Б) Однако, если на уровне индивида интерсубъективность оказывается процессом конституирующим, то в момент превращения индивида в субъекта, в сущность не просто прожигающую жизнь, но в самостоятельную и самодостаточную личность, актора бытия и творца культуры, интерсубъективные отношения начинают приобретать характер не столько отношений двух и более формирующих друг друга сущностей, сколько разговор (очный или заочный, одновременный или темпорально разорванный) независимых один от другого субъектов, результат которого направлен преимущественно вовне, на сферу культуры. Интерсубъективные отношения в таких условиях принимают форму, которую Н. Элиас обозначил как фигурации, т. е. переплетение постоянно усложняющихся человеческих отношений, вызывающих трансформации личностных и общественных структур [60. – С. 44], а А.В. Павлов рассмотрел как полифокальность — формальную сеть коммуникации Я-субъектов, осуществляемой посредством экзистенциального диалога [94. – С. 5].

В предлагаемой А.В. Павловым концепции субъекты оказываются в некотором роде сингулярными точками, взаимодействие между которыми напоминают собой ситуацию, развиваемую в теории игр, изучающей принципы принятия решений в условиях стратегического взаимодействия нескольких агентов. Взаимодействие акторов интерсубъективного диалога, сотрудничество или противоборство субъектов, понятых в качестве достигших высшей стадии личностного развития индивидов, и производит социальную реальность, культурную матрицу (как отмечает Ю.В. Ларин: «культура — это ответ на тот или иной вызов современности» [75]), цивилизацию, в которых предстоит действовать уже живущим и будущим индивидам (которых А.В. Павлов называет *вторичными субъектами*).

В результате предпринятого исследования можно увидеть, что в рамках предлагаемой работы субъектом предлагается считать человека, который прошел через стадии индивида, понимаемого как социального агента, стадию личности, подразумевающей образованного и обладающего некоторой степенью критичности и самостоятельности индивида, успешно встроившегося в символический порядок и функционирующего в нем, и вышел из-под воздействия направленных на его подчинение и «окультуривание» социальных техник (Власти, Идеологии), присвоив себе самому власть над собственной телесностью и в качестве актора участвует в производстве культуры. Деятельность субъекта (как касательно самоконституирования, так и относительно формирования внешней среды) протекает в очерченной лакановской триадой Символического, Воображаемого, Реального поле, особенно в области соприкосновения Символического и Воображаемого (**Рисунок 3в**).

Если первоначально субъект, формируясь на общеиндивидуальном уровне, проходит через расположенную в Воображаемом (регистр свободы, конструирования и творчества) стадию зеркала и входит в пространство Символического (регистр порядка и дисциплины) как его полноправный член, обладающий определенным образом (*image*) самого себя, других, воспринимаемый другими некоторым образом и получающий некий социальный

мандат, скорее налагающий на него многочисленные обязанности, чем дающий права; находящийся под воздействием децентрализованных и множественных технологий Власти и понимаемой как некий образ действий, некий личностный социально-обусловленный взгляд на мир, реакции на него, Идеологии, то реализуя свою субъективность (и делая это через отрефлексированные в античности практики заботы о себе) он вновь оказывается в Воображаемом. Субъект современности — есть актер Воображаемого. Пребывая на уровне тела в поле Символического на уровне ментальном, субъект оказывается скорее в Воображаемом. Именно там он реализует себя: непрерывно создает самого себя и культуру, являющуюся продуктом когнитивной деятельности субъекта, его взаимодействия с другими субъектами. Возникающий между субъектами полилог, являющийся плодом целенаправленных или непреднамеренных актов, образует ткань Символического, в котором живут и действуют индивиды, часто не воспринимая конструктивность и вариативность окружающей их реальности.

3.2.3. Субъект перманентной современности: сущностные характеристики

При рассмотрении вопроса о субъекте рациональным кажется сосредоточение на некоторых основных этапах в эволюции рефлексии субъективности, своеобразных «точках роста», от которых отталкиваются и беспрерывно умножаются остальные теории. В качестве таких ключевых для понимания современного субъекта точек роста можно указать (а) теорию *cogito* Р. Декарта, рассматривающего субъекта как чистую мысль и впервые прозревшего субъективность, запустившего рефлексия человека о своей собственной сущности; (б) трансцендентального субъекта И. Канта, объяснившего механизмы субъективного познания и указавшего на факт бессознательной деятельности субъекта, на основе которой и становится возможным *cogito*; (в) самополагающего себя и свои собственные основания, задающего, таким образом, возможности для своевольного бытия и бытия в себе самом субъекта И. Фихте, подробно разработавшего идеалистическую концепцию Я, в котором Я

оказывается единственной точкой, в которой мир обретает свой смысл и обретает существование всякая «объективность»; (г) концепцию Символического, Реального, Воображаемого Ж. Лакана, идеальным образом объясняющую всю сферу человеческого опыта; (д) идеи М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра об абсолютной свободе и тотальной ответственности субъекта за свою самость и свое собственное бытие; (е) и разработку субъекта как пребывающей вне определенного исторического времени сущности А.В. Павлова.

Исходя из этих точек роста *, субъекта предлагается понимать как существующую в языковой реальности самополагающую сущность, проходящую через определенные стадии развития (воображаемые и символические идентификации, практики себя через принятые в той или иной культуре техники, социально-психологические этапы становления) и влияния (преимущественно со стороны идеологии и власти), но выходящую из способствующих «смерти субъекта» ограничений и обретающего власть над собственным бытием. При этом такой субъект, безусловно, оказывается в просвещенческой традиции *cogito*, кантовского *sapere aude* * и идеалистического направления мысли, рассматривающего всякую «объективную реальность» как трансцендентальное субъективное создание.

В границах такого понимания субъекта думается неправильным говорить, как это принято в современной философской литературе, о разорванном, децентрализованном субъекте, о «смерти субъекта». Можно говорить о разорванности индивида, в которой он оказывается из-за множественности воздействующих на него сил: политической власти, религии, дискурса, собственных бессознательных желаний и проч. Однако субъект в указанной выше трактовке отличается от индивида крайней степенью развития рефлексии. О «смерти субъекта» можно говорить лишь относительно наличия у индивида потенции, так и не обратившейся в субъективность. Субъект — это индивид, который «познал самого себя» и «собрал самого себя», при чем эта сборка была

* Их подробному анализу посвящены предыдущие параграфы.

* От лат. «дерзай знать» или «решишь/осмелюсь/дерзай быть мудрым». Иммануил Кант употреблял этот термин в значении: «Имей мужество использовать свой собственный разум», что стало девизом Просвещения.

осуществлена по его собственным правилам: он определил, каким ему быть и куда ему двигаться, самостоятельно ответил на гогеновский вопрос «D'où venons nous? Que sommes nous? Où allons nous?» *.

Если Ж. Лакан замечал, что субъект есть целиком конструкт Воображаемого, то к этому можно было бы добавить, что субъект есть целиком конструкция воображения, конструкция *мысли*, благодаря которой он существует, и которая становится, благодаря языку, основной средой обитания субъекта и его инструментом. Субъект таким образом оказывается (как об этом говорил И. Фихте) самополагающим, самостоятельно создающим (и способным пересматривать) собственные предпосылки, признающим, что данная ему действительность есть его собственное творение, и принимающим ответственность и за себя, и за нее. Вся окружающая его действительность оказывается имеющей свое бытие постольку, поскольку включена в создаваемое субъектом символическое пространство, поименована. Субъект представляет собой существо мыслящее (Р. Декарт) и именно посредством мысли совершающее свое самополагание. Будучи сформирован бессознательными процессами в качестве индивида, пройдя этап становления в качестве личности, субъект обретает самого себя в *cogito*, беря ее в качестве того камня, который отвергли строители, и на этом камне созидая собственную самость. В этом созидании и благодаря такой точке отсчета субъект оказывается абсолютно свободен и несет полную ответственность за то, кем он является, кем планирует стать, становится свободным и ответственным по отношению к себе и миру (М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр) и существующим в языке (Ж. Лакан). Язык становится полем жизнедеятельности субъекта, единственной данной ему символической, конструируемой означающим и означаемым, реальностью, которая ему дана и благодаря которой он есть. Но если для индивида язык представляет собой единственную сверхобразующую его силу, довлеющую и властвующую над ним, то субъект в некотором роде должен выйти за пределы языка, оказаться вне границ Символического, перейти (вернуться) в сферу

* «Откуда мы пришли? Кто мы? Куда мы идём?».

Воображаемого, стать господином языка, подчинить его себе и быть в состоянии управлять им (а, значит, и собой; а, следовательно, и культурой).

Чтобы не было путаницы, которая, как думается, возникает из-за влияния на философию психологического дискурса, здесь нужно отметить разницу между индивидом, личностью * и субъектом. Индивид — это, скорее, единичное, эмпирически данное Я. Любой человек, вовлеченный в человеческую культуру и имеющий лингвистически оформленное бессознательное оказывается индивидом, а индивидуальность есть качество, присущее каждому от рождения и становления в социуме и не требующее никаких усилий от своего носителя.

В противоположность этому личностью человека делает его целеустремленное усилие, обращенное к осуществлению определенного проекта себя. Личность оказывается выделяющимся из толпы индивидом. Это, как правило, образованное, самостоятельно думающее Я, Я действующее. Личностей достаточно много, и личностью можно стать в результате целенаправленных усилий, затраченных на обретение богатого и разнообразного бэкграунда. если индивидами рождаются, то личностями становятся. Личности представляют собой людей, самостоятельно принимающих решения, наделенных критическим мышлением, имеющих широкий культурный кругозор и не боящихся принимать решения, осуществляющих бремя экзистенциальной дуальности. Пожалуй, замечательной иллюстрацией соотношения (в том числе и процентного) индивидов и личностей оказывается фотография приветствующей А. Гитлера толпы в Гамбурге в 1936 году, где из массы вскинувших руку в партийном приветствии только немецкий рабочий Август Ланмессер предпочитает скрестить их на груди, демонстрируя отстраненность.

Однако субъект, как начало творческое, активное и меняющееся, с необходимостью должен оказаться на ступень выше личности. Субъект не просто образованное Я (это его разумеющееся качество), субъект — это Я, глубоко влившееся в культуру (даже если он сам при этом ничего активно и целенаправленно не предпринимает, как, скажем, Будда). Можно, подобно

* В рассуждениях о разнице индивида и личности я отталкиваюсь от идей А.В. Павлова [95].

Гегелю, сказать, что субъектом не столько становится сам человек, сколько на него указывает История. История в лице других. Именно история возвышает личность до субъекта и определяет в качестве такового. В этом также определяется интерсубъективность субъекта.

Субъект — это не просто тот, кто находится в просвете бытия (М. Хайдеггер), но это всегда творец своего бытия. Он всегда анархичен и девиантен по отношению к культуре: являет собой позитивную девиацию контркультуры. Субъект всегда оказывается личностью, у которой получилось подчинить себе, познать и упорядочить, гармонизировать, поставить себе на службу (иными словами, преодолеть диалектику Господина и раба на личностном уровне) образующие и влияющие на него силы. Субъект — это личность, у которой получилось изобрести себя, выстроить себя, создать для себя собственное искусство жизни. Если индивид и личность живут в данности, то субъект хочет выйти за ее пределы и оказаться вне матрицы (и «Матрица» в таком контексте оказывается фильмом обретения субъективности).

Идеальным примером безусловного и идеального субъекта, субъекта в пределе, может послужить Дамблдор в романах о «Гарри Поттере», который (а) наделен полным знанием о мире, в котором ему приходится жить, и о самом себе, (б) разрабатывает план борьбы с Темным лордом, в котором все (и в какой-то степени сам Темный лорд) оказываются всего лишь шахматными фигурами лучшего директора Хогвартса, (в) имеет абсолютное признание в качестве субъекта со стороны волшебного сообщества. Именно многолетние целенаправленные усилия и богатейший и разноплановый жизненный опыт дали Дамблдору возможность «постичь в мысли свое время» (Гегель) и обрести субъективность во всей ее полноте: мысль, активность, самостоятельность, творчество, либерализм. Недаром М. Фуко говорит о достижении субъективности к зрелому возрасту, а Гегель, в своем знаменитом пассаже о сове Минервы, замечает, что она вылетает в сумерки.

В результате подобного рассмотрения субъекта можно для лучшей систематизации выделить следующие черты субъекта перманентной современности:

1. Прежде всего субъект перманентной современности находится одновременно и в Символическом (проживая свою жизнь в его структурах) и вне Символического, т. к. полагает самого себя за Большого Другого, тем самым самостоятельно конституируя себя. Если индивида во многом создает внешний по отношению к нему взгляд (другой человек, общество, государство), то для субъекта важным оказываются только свои собственные принципы, и в своих мнениях, своем поведении, своих действиях он адресует преимущественно к самому себе и вопрошает самого себя, полагаясь на собственные силы, развитые аналитические способности и богатейший бэкграунд.

В этой связи субъект оказывается не столько в Символическом (оно есть только поле действия и инструмент деятельности как языковая структура), сколько в Воображаемом. Он занят непрерывным конструированием самого себя и (в качестве возможно побочного, непреднамеренного, продукта своей деятельности) изменением культуры через создание новых смыслов. Субъект всегда обладает подрывной и созидающей силой относительно символического порядка, и его влияние всегда сказывается в изменении символической структуры (можно сказать, что субъект вносит элемент Реального). Субъект оказывается точкой (именно поэтому его значение так важно в рамках современности) бифуркации Символического и точкой культурной диффузии. Взаимодействие этих точек-субъектов и представляет собой непрерывный процесс культуротворчества. Субъект, таким образом, всегда находится в антагонизме по отношению к господствующей культурной традиции, потому как выходит за ее рамки, опережает свое время и не укладывается в принятые для данной эпохи стандарты. Субъект оказывается носителем будущего и, как таковой, становится ответственным не только за самого себя, но и за все общество в целом, как это виделось М. Хайдеггеру.

2. Субъект современности, безусловно, субъект этический. При чем этическим он является в кантовском и в кьеркегоровском понимании. Прежде всего субъект как сущность познающая и познавшая с необходимостью оказывается способным судить о добре и зле, моральности и аморальности поступка, его роли в увеличении блага или страдания. В связи с этим он не может прятаться за теорией аморальных поступков Платона, согласно которой люди поступают плохо из-за незнания того, что есть хорошо, и вынужден следовать кантовскому императиву. Субъект как актер культуры несет ответственность за себя и окружающих, а потому должен постоянно оценивать свои действия с позиций морали. Его деонтологическая этика должна проявляться в отношении к людям как к цели, а не как к средству (этим субъект противостоит надындивидуальным структурам наподобие Государства), в склонности считать человеческую жизнь абсолютной ценностью.

Вместе с тем субъект, как достигший за счет практик заботы о себе определенного уровня развития индивид, не может быть строго привязан к какой-то одной — деонтологической или утилитаристской — этической шкале, так как каждая из них имеет свои очевидные минусы *. Скорее субъект способен свободно плавать в обеих концепциях, тем самым реализуя платоновско-аристотелевскую концепцию добродетельной этики, подразумевающей возможность наиболее правильного решения со стороны человека, достигшего верхних ступеней своего развития и научившегося этическому поведению.

Субъект оказывается тем индивидом, который, согласно классификации Кьеркегора [67, 68], прошел эволюцию со стадии эстетического человека к стадии человека этического, со стадии человека, следующего принятым в обществе правилам и целям (иметь семью, хорошо одеваться, корректно себя вести) без их осмысления, смиряющегося с обстоятельствами и «плывущего по течению», не думающего об имеющейся у него возможности выбора и являющегося конформистом (тип обывателя); со стадии человека, знающего о том, что у него

* См. т. н. «проблему вагонетки», сформулированную Ф. Фут в *Foot Ph. Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley: University of California Press; Oxford: Blackwell, 1978. А также ее подробный разбор в Thomson J. *Rights, Restitution, and Risk*, 1986.

есть выбор, но предпочитающего не думать о нем, избегать всякой ответственности и наслаждаться текущим моментом жизни (тип эстетика) на стадию человека, знающего о выборе и реализующего его, отказывающегося от стадных инстинктов и самостоятельно организующего собственную жизнь, опираясь на чувство долга и ответственности.

Особенно замечательно проиллюстрирована эта разница между индивидом эстетическим и этическим была в античной философии [132. – С. 251-255], где было введено определение субъекта как человека, самостоятельно учреждающего себя через практики заботы о себе, и противопоставление его не-субъекту (*stultus*). Чем же является не-субъект с точки зрения античности и каким образом его понимание в классической эпохе коррелирует с современностью? Прежде всего, учитывая общность в понимании субъекта в античности (как человека, осуществляющего заботу о себе и благодаря этому достигающего вершин знания и свободы) и в рамках предлагаемой работы, рассмотрение категории *stultus* дает возможность взглянуть на субъекта от противного.

Итак, *stultus* это состояние не-субъекта, болезненное, патологическое, предродовое, из которого субъекту предстоит выйти посредством неуклонных практик себя. Это состояние того, кто еще не начал заботиться о себе, не начал познавать себя, не вступил на путь философии (античность), интроспекции (Новое время), психоанализа (с XX века). Это человек, открытый всем веяниям и влияниям, вбирающий в себя все мнения без разбора, находящийся под властью идеологии. Это человек, руководимый своими переживаниями, влечениями, амбициями, привычками, иллюзиями. Человек, управляемый мнениями, правилами, указаниями. Человек конформный. Человек, не обладающий памятью и личной историей, в полной мере соответствующий лакановскому перечеркнутому субъекту (\$). Не-субъект бессмысленно прожигает время, не наделяя его смыслом, не ставя перед собой целей, не имея воли быть кем-то, не обладая даже какими-либо устойчивыми взглядами. *Stultus* — это сущность, размытая сама в себе, несформированная и неокрепшая. Разумеется, в таком своем воплощении *stultus* полностью противостоит субъекту и является скорее

заготовкой, из которой человеку предстоит сконструировать нечто стоящее, создать самого себя.

3. Исходя из этого, субъект современности с необходимостью оказывается индивидом, реализовавшим античные практики себя. Он «познал самого себя» во всех своих сильных и слабых сторонах, своих способностях и умениях, относительно всех сил, которые на него воздействуют. Благодаря этому он больше не является ни расщепленным, ни децентрированным, ни умершим. Его становится невозможно изобразить математикой перечеркнутого \$, а напротив — только S. Субъект современности совершает поступки, основываясь на собственных принципах, а не на принципах символического порядка. Фактически, здесь подключается кантовский императив чистого этического деяния, подразумевающего истечение из своих внутренних оснований, а не внешнего давления. Иными словами, если приводить пример, то человек, участвующий, скажем, в спасательной операции, в результате которой он сам может серьезно пострадать, должен быть стопроцентно уверенным, что он действует таким образом, исходя из своих собственных, заранее сформированных, принципов или, как минимум, в согласии с ними. Получается, что он бросается спасать утопающего ребенка не потому, что ему жаль ребенка, не потому, что его что-то внутренне толкает к этому, не потому, что на него смотрят другие или он планирует получить выгоду, боится наказания, а потому, что это входит в его проект идеального себя. Другими словами, субъект всегда действует исходя из собственных оснований и представлений, даже когда выбирает положить ему ноги на стол или нет.

Разумеется, что подобная смелость действия основывается на античном (впервые сформулированном Горацием) и просвещенческом (развитом И. Като) лозунге *sapere aude*, подразумевающему дерзание к самостоятельному мышлению. Субъект современности есть *cogito*, и его мыслительные операции играют ключевую роль для его формирования, для конструирования социальной и «объективной» реальности. Субъект всегда оказывается новатором и критически настроен относительно традиции — его прямая задача состоит не в ее

воспроизведении и трансляции, а в ее изменении. В связи с этим субъект становится ищущим вызов и отвечающим на него, нигилистически относящимся к авторитетам и опирающимся на способности своего разума, в связи с чем субъекту обязательно присущ крайний индивидуализм, понимаемый как опора на собственные силы. Поэтому субъект абсолютно свободен, ибо ничто не в силах сковать его мысль. Где есть свободная и ясная мысль, там есть субъект. Где мысли нет (она нарушена психотропными веществами или истязательными практиками), там нет и субъекта.

Познание самого себя, смелость самостоятельного мышления и мыслительная деятельность приводят субъекта к третьему основополагающему принципу античной практики себя — исследованию собственной жизни, жития жизнью познанной *. Субъект проявляет волю к перманентному знанию. Его задачей оказывается наиболее полное познание и самого себя, и действительности. На основе этого познания и благодаря ему он осуществляет творческую (живородящую смыслы и реализующую их) деятельность своего бытия-в-мире, создавая свое предназначение и реализуя его. От познания самого себя посредством деятельности собственной мысли и опоры на нее субъект движется к познанию всей действительности и бытия.

4. Ощущение себя субъектом, безусловно, ощущение внутреннее, однако объективирующая нота может проявляться в том моменте, что в некотором плане индивид признается субъектом постфактум по результатам своей деятельности, по вкладу в развитие культуры. Признание человека субъектом представляет собой проявление интерсубъективности. Именно признание со стороны других людей, готовность с их стороны поддерживать и развивать концептуальные схемы субъекта оказывается тем индикатором, который доказывает правомерность претензий человека на субъективность. Субъект может вовсе отказываться от всякого действия, однако в этой ситуации даже сама его пассивность оказывается

* Здесь я отсылаю к фрагменту в «Апологии Сократа» Платона: «Если, с другой стороны, я скажу, что величайшее благо для человека заключается в том, чтобы каждодневно вести беседы о добродетели и обо всем прочем, о чем, вы слышали, я беседую, исследуя самого себя и других, жизнь же без такого исследования не стоит и называть жизнью, — если я вам это скажу, вы поверите мне еще менее. На деле-то это так, как я утверждаю» [103. – С. 32].

только видимостью, оказывается деятельностью, которую окружающие люди заключают в культурную матрицу. Иными словами, даже молчание субъекта оказывается актом высказывания и несет в себе некую творческую функцию.

5. Вместе с тем субъект реализуется не столько в акте творчества, сколько в конструировании парадигмы, опрокидывании культурной традиции, когда в результате его деятельности устоявшаяся повседневность переворачивается и обретает силу наново рожденный космос.

6. При всех этих характеристиках необходимо отметить, что субъект современности не является ницшеанским сверхчеловеком. У него нет цели превзойти человеческое в себе, хотя и есть цель превзойти себя эмпирически данного, себя сегодняшнего. Но эта цель оказывается скорее возрожденческой, представляющей собой попытку сделать из своей жизни произведение искусства, чем попытку выйти за границы человеческого. Субъект современности в своей деятельности скорее реализует себя, чем преследует какие-то сверхчеловеческие цели, но результатом этой самореализации и оказывается его воздействие на культурную матрицу.

7. В заключении остается определить, каким образом субъект соотносится с современностью и превращается в субъекта перманентной современности. В связи с этим нужно упомянуть о том, что в рамках данной работы предлагается рассматривать субъекта с идеалистических позиций, как ту точку, благодаря которой обретает существование окружающая ее «объективная реальность». Субъект живет не столько в предметном мире вещей в себе, сколько в своем знании об этом мире, получая некоторое его отражение. Субъект представляет собой активное, преобразовательное, осознающее себя, теоретизирующее, понимающее свое отличие от мира природы самосознание, каковое активно антропологизирует природу, вписывая ее в свои практики и категории. Субъект создает понятие Времени, живет со-временем и переживает его экзистенциально. Время для субъекта (как и для индивида, конечно) категория личная, наполненная собственным смыслом и протекающая по собственным законам, имеющая мало общего с хронометрами модерна. Время субъекта всегда со-временно ему, не

имея отношения ни к исторической линейке времени, ни к позитивистским представлениям об истории. Оно протекает в соответствии с эмоциональной деятельностью субъекта. В итоге время оказывается как переживаемое субъектом состояние, а субъект становится началом любой темпоральности; он всегда современен, так как живет скорее со временем, чем во времени. Можно даже сказать, что это время живет в субъекте и благодаря субъекту. Субъект оказывается основанием, под-лежащим времени, создает время, переживает время, классифицирует время, использует время — время не существует вне смыслового поля субъекта. В связи с этим субъект непременно относится к современности и вместе с ней как бы пронизывает традиционную линейку времени, благодаря которой структурируется наше позитивистское представление об истории. Субъект оказывается вневременной категорией (тогда как время, напротив, категория субъективная), пронизывающей время и дающей основания для перманентной современности — внеисторической категории времени, переживаемой на субъективном уровне и уникальной в каждый конкретный момент.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате предпринятого исследования понятия «современность» были обозначены два подхода к его интерпретации. Первый подход можно назвать традиционным или классическим. Он имеет корни в начале новой эры, связан с именем Кассиодора и принятием христианства. Кассиодор предложил как «modernus» (от лат. *modo* — сейчас) определять то время, в которое жили он и его современники. Особенностью этого времени являлось принятие христианства. Этим оно, по мысли Кассиодора, отличалось от предшествующей культуры, основанной на язычестве. Своим предложением Кассиодор не только ввел в оборот письменной культуры, включил в по-эковски понятую Энциклопедию основу понятия «современность», но и невольно заложил фундамент ее дальнейшего понимания как соотносимой с определенным историческим временем культурной эпохи.

Такое понимание современности проходит сквозной линией от V века до наших дней. Слово «современность», как «наши дни», «новое время» употребляется в Раннее Средневековье для обозначения его отличности от античности и используется в период Ренессанса, показывая его обращение к античности. Тогда же в творчестве гуманистов начинает разрабатываться концепция «нового времени», «новой истории», впоследствии воспринятая историками.

Смещение точки отсчета современности, соотносимой с линейным представлением об истории и текущей культурно-исторической формации, происходило и происходит с каждым новым поколением. Так Гегель, впервые предпринявший масштабную рефлексию современности, соотнес ее корни с 1500 годом, обозначив их за модерн, а самую современность отнес к своей эпохе, к «великолепному восходу солнца» Французской революции, к завершающему этапу путешествия мирового духа. Этот гегелевский подход деления современности на только что ушедшую и зародившуюся сохраняется по сей день.

После Гегеля за точку отсчета «самой современной современности» брался период с 1850 года, а после — период с 1950—1960 гг.

В результате современность раскалывалась, и внутри общего обозначения эпохи появлялось второе. Этой второй части современности со второй половины XX века стали придумывать обособляющие названия: вторая современность (У. Бек), текучая современность (З. Бауман), постмодерн (Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Бодрийяр). Такой подход кажется довольно абсурдным, т. к. порождает необходимость постоянно умножать современности без необходимости. Кроме того, он несет в себе некоторый отстраненный, направленный сверху-вниз взгляд на предшествующие эпохи, на сохранившиеся в настоящем времени примитивные культуры. А главное — он не учитывает, что для живущего здесь-и-сейчас индивида современной является та культурно-историческая среда, в которой он находится. Этим и объясняется постоянная переинтерпретация понятия «современность» или ее разделение на две составляющих.

В связи с этим более корректным кажется второй подход в определении современности, имеющий свои корни в признании ключевого значения человеческой субъективности. Наиболее конкретно этот подход реализуется в работах А.В. Павлова. Он впервые сосредоточил внимание не просто на субъективности, не исключительно на современности, а на их взаимозависимости и возможности определения этих дефиниций друг через друга. Такой подход позволяет универсализировать современность, понять ее не через категории некоего надындивидуального исторического времени, а, напротив, через индивидуально проживаемое и воспринимаемое время. Через взаимоотношение времени и бытия. Через реализующего бытие субъекта.

Современность при таком подходе выражается той самой переживаемой субъектом здесь-и-сейчас темпоральностью. Она становится связанной с личностным переживанием субъекта и оказывается неспособной существовать без него. Если воспринимать субъекта как нечто наделенное языком, как нечто, способное к акту высказывания, то современность существует только вместе с

субъектом и для субъекта. Она представляет собой языковой конструкт, порожаемый сознанием субъекта и существующий благодаря субъекту.

Так понятая современность подразумевает сопричастность внешним по отношению к субъекту событиям, его погруженность и вовлеченность в них, его творческое участие. Современность выражается в формировании самого События через экзистенциальный диалог субъектов. Она связана с присутствующей в каждой точке пространства-времени многовекторность развития, вызванной наличием множества организующихся в полилоге субъектов. В этой многовекторности каждая модель развития воплощает идеалы и «стремление к счастью» некоего индивида или группы, потенциально имеет возможность разрушить настоящее, перекроить его по собственным лекалам и создать нечто новое, внести в культуру другую современность. Таким образом современность обретает будущность: она постоянно устремлена в него, имманентно вынашивая в себе зачатки множества возможных миров. В связи с этим современность оказывается процессом авторским и авторами современности становятся индивиды, желающие «писать» историю через реализацию собственных представлений о том, как оно должно быть.

Такое понимание современности требует ее терминологического обособления от уже употребляющихся, соотносимых с модерном определений. Этого же требуют и особенности русского языка, в котором «современность» соотносится не столько с модерном (modern-modernity), как на Западе, сколько с причастностью человека к определенному времени, его житию с ним. Некоторым образом, русский язык, если к нему прислушаться, оказывается более точным: он относит «современность» не к какой-либо исторической эпохе, а ко времени вообще. В русском языке слово «современность» можно передать через современность, синхронность. Оно обозначает проживание в одно время, принадлежность ко времени.

В связи с подобными семантическими особенностями, а также учитывая обозначенную выше философскую позицию, кажется верным дополнить дефиницию «современность» поясняющим и обособляющим прилагательным,

введя таким образом в понятийный аппарат философии (и гуманитарных наук) нового конструкта: *перманентной современности* (permanent modernity). Прилагательное «перманентный» видится наиболее подходящим, т. к. отражает те качества современности, которые образуются в ней, если понимать ее за часть субъективного опыта: текучесть, продолжительность, непрерывность, постоянность. Богатое своими коннотациями прилагательное становится в данном случае наиболее точным.

Сам термин «перманентная современность» предполагает расположенность вне традиционно представляемой линейки исторического времени. Современность здесь соотносится с настоящим, с Теперь, отличающимся от «уже-не-теперь» и «еще-не-теперь». Она отличается от очереди последовательных Теперь, заключенных во временную классификацию, предлагаемую часами или календарем. Перманентная современность непрерывна, постоянна, продолжительна. Она, понятая как настоящее, включает в себя любое иное время (настоящее прошедшее, настоящее настоящего, настоящее будущего), т. к. это любое время обретает свою временность, свои характеристики, свое определение только в настоящем, текущем моменте, в субъективной интерпретации индивида.

Перманентная современность не соотносится с эпохами, историческими событиями, историософскими концепциями. Ее онтология находится в субъекте (субъект обретает свою семантическую суть, как действительное основание, «лежащий под»), в его внутреннем переживании времени, его со-творении времени. Именно субъект, как активное творческое, вступающее в диалог начало оказывается в основе перманентной современности, ее точкой отсчета.

Перманентная современность — это жизнь субъекта со-временем, его ощущение и переживание времени, его со-творение времени. Время оказывается внутренним переживанием и чувствованием субъекта, ощущением им своей временности, своего преходящего и проходящего бытия-в-мире, изменения собственной телесности. Время уподобляется разрыву, пазлу, фрагментированной картинкой, которые субъекту предстоит собрать на собственный манер и жить с

получившимся ментальным конструктом. Перманентная современность — рефлексия субъектом непрерывности своего бытия.

Перманентная современность — это состояние, переживаемое современником, его ответ на вызовы пространства-времени, в которых он находится. Перманентная современность — это диалог современных друг другу субъектов, находящихся в едином поле и пытающихся найти ответ на стоящие перед ними вызовы. Привязка современности к субъекту делает ее «различной по качеству» (А.В. Павлов), вариативной, консенсуальной. В каждом моменте времени одновременно находится несколько вступающих друг с другом в полилог вариаций современности. Именно таким образом образуется социальная современность как историческое со-бытие людей. Таким же образом объясняется история, лишенная и единого направления, и инвариантности, приписываемых ей позитивизмом, но обретающаяся множественность возможных выборов, перед которыми находится общество каждое мгновение. Перманентная современность — есть личное переживание субъекта, которое через полилог субъектов обретает свое социальное и историческое воплощение. В основе перманентной современности неизбежно оказывается субъект, пониманию которого обязательно требуется уделить несколько слов.

Классическое определение субъекта начинается с философии Р. Декарта, который понял субъективность как обнаружение собственной основы в мысли. Для него субъект оказывается единственной точкой, от которой получает свое начало универсум. Его субъект — это рациональное, активное, творческое начало, находящееся во взаимодействии с миром.

Однако не следует думать, что субъект появляется только с Декартом. Разумеется, субъективность была присуща и предшествующим эпохам. Вернее всего, человек как субъект возникает вместе с обретением им речи и формируемого ею бессознательного. Античность создала целую культуру практик обретения индивидом субъективности. Тем не менее, в период до Декарта субъективность была отчуждена от человека через его рефлексивное отношение с Богом (богами). Человек до Декарта пытался отрефлексировать себя в Боге и

через него понять собственные особенности и силы. Только Картезию удалось обратить внимание на основание субъекта внутри него самого.

И. Кант развил картезианское понимание субъективности, разложив ее по полочкам. Он понял субъективность как действие, как *actio*, имеющее в своем основании бессознательные (трансцендентальные) потенции. И Фихте объявил об абсолютности субъективности, о самополагании (самоутверждении, самоучреждении) субъектом самого себя, фундаментальном основании себя в самом себе, существовании мира только в ментальных конструкциях субъекта. Субъект, при таком понимании, оказывался началом творческим, свободным, волюнтаристским, ответственным (за себя, за других, за собственное и общее бытие). Именно такое понимание субъекта утверждается в европейской философии и проходит с момента картезианского переворота до нашего времени.

В целом, в философской рефлексии о субъекте можно выделить пять ключевых «точек роста», из которых расцветает древо теорий о субъекте. *Первой* такой «*точкой роста*» оказывается *cogito* Р. Декарта, положившей начало представлениям человека о самом себе как о том, кто существует в мысли, тождественен мысли и только помещен в тело. Картезианское *cogito* окажется основой всех дальнейших представлений о субъекте, если субъект признается существующим, а не умершим.

Трансцендентальный субъект И. Канта оказывается подробной разработкой и обоснованием концепции Р. Декарта. Канту удалось показать, каким способом субъект обретает существование в качестве мыслящего существа и обретает способность к мышлению. Трансцендентальный субъект — это *вторая «точка роста»*.

И. Фихте указал на свойство субъекта полагать самого себя и подробно описал зависимость, в которой находится объект (действительность) по отношению к субъекту. Можно сказать, что И. Фихте вплотную приблизился к пониманию роли бессознательных и лингвистических структур в конституировании субъекта. Учение И. Фихте может быть определено в качестве *третьей «точки роста»*.

Четвертой «точкой роста» оказывается учение Ж. Лакана, установившего зависимость субъекта от языка и показавшего, что декартовский субъект может существовать постольку, поскольку он включен в лингвистическую структуру. Можно сказать, что Лакан с максимальной ясностью раскрыл, проработал и прояснил те идеи, которые были заложены И. Кантом и И. Фихте, но не были выражены со всей конкретностью. Он описал, на что опирается *cogito* и благодаря чему оно становится возможным.

Недостатком всех обозначенных выше теорий оказывается слишком широкая трактовка субъекта, расширенная буквально до каждого индивида. Как минимум, она расширена до каждого рационального, «нормального» (т. е. не путающего связь означаемого с означаемым) человека. С этим пытается расправиться экзистенциализм (пятая «точка роста»). Он указывает на такие обязательные качества субъекта как свобода и ответственность относительно собственной жизни и лишает конформистов права на субъективность.

В результате субъектом предлагается считать человека, который прошел через стадию индивида (понимаемого как социального агента) и стадию личности (подразумевающей образованного и обладающего некоторой степенью критичности и самостоятельности индивида). Субъект — это человек, успешно встроившийся в символический порядок (Ж. Лакан) и функционирующий в нем. Это человек, вышедший из-под воздействия направленных на его подчинение и «окультурирование» социальных техник (Власти, Идеологии). Человек, присвоивший себе самому власть над собственной телесностью и в качестве актора участвующий в производстве культуры. Деятельность субъекта (как касательно самоконституирования, так и относительно формирования внешней среды) протекает в очерченном лакановской триадой Символического, Воображаемого, Реального поле. Особенно она задевает область соприкосновения Символического и Воображаемого.

Субъект перманентной современности, первоначально формируясь на общепersonальном уровне, проходит через расположенную в Воображаемом (регистр свободы, конструирования и творчества) стадию зеркала. После этого он

входит в пространство Символического (регистр порядка и дисциплины) как его полноправный член. В этом пространстве он обладает определенным образом (*image*) самого себя, других, воспринимается другими некоторым образом. Он получает некий социальный мандат, скорее налагающий на него многочисленные обязанности, чем дающий права. В Символическом регистре субъект находится под воздействием децентрализованных и множественных технологий Власти. Также на него воздействует понимаемая как некий образ действий, некий личностный социально-обусловленный взгляд на мир, реакция на него, Идеология. Однако реализуя свою субъективность (и делая это через отрефлексированные в античности практики заботы о себе), субъект перманентной современности вновь оказывается в Воображаемом. Субъект перманентной современности — есть актер Воображаемого. Пребывая на уровне тела в поле Символического, на уровне ментальном субъект оказывается скорее в Воображаемом. Именно там он реализует себя: непрестанно создает самого себя и культуру, являющуюся продуктом когнитивной деятельности субъекта, его взаимодействия с другими субъектами. Возникающий между субъектами полилог, являющийся плодом целенаправленных или непреднамеренных актов, образует ткань Символического, в котором живут и действуют индивиды, часто не воспринимая конструктивность и вариативность окружающей их реальности.

В результате субъектом перманентной современности предлагается считать существующую в языковой реальности самополагающую сущность, проходящую через определенные стадии развития (воображаемые и символические идентификации, практики себя через принятые в той или иной культуре техники, социально-психологические этапы становления) и влияния (преимущественно со стороны идеологии и власти). Однако субъект перманентной современности выходит из способствующих «смерти субъекта» ограничений и обретает власть над собственным бытием. При этом такой субъект, безусловно, оказывается в просвещенческой традиции *cogito*, кантовского *sapere aude* и идеалистического направления мысли, рассматривающего всякую «объективную реальность» как трансцендентальное субъективное создание.

Соотношение субъекта с современностью обуславливается его идеалистическим основанием. Субъект в таком понимании становится точкой, благодаря которой обретает существование окружающая ее «объективная реальность». Субъект живет не столько в предметном мире вещей в себе, сколько в своем знании об этом мире, получая некоторое его отражение. Субъект представляет собой активное, преобразовательное, осознающее себя, теоретизирующее, понимающее свое отличие от мира природы самосознание, каковое активно антропологизирует природу, вписывая ее в свои практики и категории. Субъект создает понятие Времени, живет со-временем и переживает его экзистенциально. Время субъекта всегда со-временно ему, не имея отношения ни к исторической линейке времени, ни к позитивистским представлениям об истории. Оно протекает в соответствии с эмоциональной деятельностью субъекта. Время живет в субъекте и благодаря субъекту. Субъект оказывается основанием, под-лежащим времени, создает время, переживает время, классифицирует время, использует время — время не существует вне смыслового поля субъекта. В связи с этим субъект непременно относится к современности и вместе с ней как бы пронизывает традиционную линейку времени, благодаря которой структурируется наше позитивистское представление об истории. Субъект оказывается вневременной категорией, дающей основания для перманентной современности — внеисторической категории времени, переживаемой на субъективном уровне и уникальной в каждый конкретный момент.

Именно в связи с таким образом понятым субъектом находит свои онтологические основания перманентная современность: благодаря субъекту, она обретает свою перманентность и все свои качества, основанные на определенном схватывании индивидуального времени, придания ему социального, исторического и интерсубъективного характера. Современность-субъект в перманентности оказываются так же неразрывны, как пространство-время в континууме. Современность-субъект оказываются той точкой сингулярности, из которой «взрывается» время, культурная матрица, история, всякая социальная динамика и развитие. Если для Э. Гидденса в его теории структуриации [27]

ключевым моментом при анализе социальных процессов, своеобразным пра-
кодом, который, как святой Грааль, ищут все структуралисты, выступает
определенная точка пространства-времени, то в нашем случае это точка
смещается в пользу иного соотношения — современность-субъект. Именно эта
точка образует развиваемый в данной работе концепт перманентной
современности и оказывается основой для широкого переосмысления множества
философских и гуманитарных теорий.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Августин, А. Исповедь / Августин; пер. М. Е. Сергеев. — СПб.: «Наука», 2013. — 374 с.
2. Августин, А. Против академиков (против скептиков [агностиков]) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://stavroskrest.ru/content/blazhennyj-avgustin-protiv-akademikov-protiv-skeptikov-agnostikov>.
3. Азарова, Ю. Лакан и дискурс желания: *desidero ergo sum* / Ю. Азарова // // Сборник научных статей и рабочих материалов к докладам участников II Международной конференции «Философия и психотерапия». — СПб.: Издательство «Анатолия», 2014. — 232 с.
4. Айер, А. Язык, истина и логика / А. Айер // Логос. — 2006. — № 1 (52). — С. 61-72.
5. Алфёров, А. А. Несколько слов о том, что есть «современность» / А. А. Алфёров // TERRA ECONOMICUS. — 2011. — Т. 9. — № 3. — С. 78-83.
6. Альтюссер, Л. Ленин и философия / Л. Альтюссер; пер. с фр. Н. Кулиш. — М.: Ad Marginem, 2005. — 175 с.
7. Арендт, Х. Жизнь ума / Х. Арендт. — СПб.: Наука, 2013. — 517с.
8. Аршинов, В. И., Лебедев М. В. Европейская субъективность и виртуальный субъект постнеклассической науки / В. И. Аршинов, М. В. Лебедев // Вопросы искусственного интеллекта. — 2008. — № 1. — С. 27-42.
9. Бадью, А. Манифест философии / А. Бадью; пер. с фр. В. Е. Лапицкого. — СПб.: Machina, 2003. — 184 с.
10. Барсова, Е. С. Современность как фактор появления угроз в политической сфере / Е. С. Барсова // Общество: политика, экономика, право. — 2012. — № 4.
11. Батлер, Дж. Психика власти: теория субъекции / Дж. Батлер; пер. З. Баблюяна. — Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002. — 168 с.

12. Бауман, З. Действовать в условиях неопределенности / З. Бауман [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.russ.ru/layout/set/print/pole/Dejstvovat-v-usloviyah-neopredelennosti>.
13. Бауман, З. Текучая модерность: взгляд из 2011 года / З. Бауман [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://polit.ru/article/2011/05/06/bauman/>.
14. Бауман, З. Текучая современность / З. Бауман; пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова. — СПб.: Питер, 2008. — 240 с.
15. Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек; пер. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — 384 с.
16. Бергер, П. Понимание современности: К критике современности / П. Бергер // Социологические исследования. — 1990. — № 7. — С. 127-133.
17. Биричева, Е. В. Концепт «субъекта» в пространстве неклассической онтологии / Е. В. Биричева. — Екатеринбург: Издательский Дом «Ажур», 2012. — 124 с.
18. Биричева, Е. В. Субъект как несубстанциальное основание бытия: концепция «приспособления»: автореф. дис. ... канд. философ. наук / Е. В. Биричева. Екатеринбург, 2013. — 27 с.
19. Борисов, Е. Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля / Е. Борисов // Логос. — № 1 (11). — 1999. — С. 65-83.
20. Борисов, С. В. Что значит быть современным (в контексте статьи А. В. Павлова «Заметки о современности и субъективности») / С. В. Борисов // Социум и власть. — 2013. — №3. — С. 123-126.
21. Брушлицкий, А. В. О деятельности субъекта и его критериях / А. В. Брушлицкий // Субъект, познание, деятельность. — М.: Канон+ ОИ «Реабилитация», 2002. — С. 351-376.
22. Бурдье, П. О телевидении и журналистике / П. Бурдье; пер. с фр. Т. Анисимовой, Ю. Марковой. — М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», Институт экспериментальной социологии, 2002. — 160 с.

23. Бурдьё, П. Социология социального пространства / П. Бурдьё; пер. с франц. Н. А. Шматко. — М.: Ин-ститут экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. — 288 с.
24. Вольнов, В. В. Либерализм совершает самоубийство? / В. В. Вольнов [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.politstudies.ru/universum/biblio/07_04_03/15_grey.htm.
25. Гегель, Г. В. Ф. Сочинения: в 14 т. — Т. 4. Феноменология духа. — М.: 1959. — 488 с.
26. Гидденс, Э. Последствия современности / Э. Гидденс; пер. с англ. Г. К. Ольховикова, Д. А. Кибальчича. — М.: «Праксис», 2011. — 352 с.
27. Гидденс, Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации / Э. Гидденс. — М.: Академический Проект, 2005. — 528 с.
28. Гольдман, Л. Сокровенный Бог / Л. Гольдман; пер. с фр. В. Г. Большаков. — М.: Логос, 2001. — 480 с.
29. Грей, Д. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности / Д. Грей; пер. с англ. Л. Е. Переяславцевой, Е. Рудницкой, М. С. Фетисовой и др., под общей ред. Г. В. Каменской. — М.: Праксис, 2003. — 368 с. — (Серия «Новая наука политики»).
30. Гречко, П. К. Интеллектуальный импорт, или О периферийном постмодернизме / П. К. Гречко // Общественные науки и современность. — 2000. — № 2. — С. 166-177.
31. Гуссерль, Э. Картезианские медитации / Э. Гуссерль; пер. с нем. В. И. Молчанова. — М.: Академический Проект, 2010. — 229 с.
32. Декарт, Р. Сочинения: в 2 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1989. — 654 с. (Серия «Философское наследие»).
33. Декомб, В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица / В. Декомб; пер. с фр. М. Голованивской. — М.: Новое литературное обозрение, 2011. — 576 с.
34. Джеймисон, Ф. Постмодернизм и общество потребления / Ф. Джеймисон // Логос. — 2000. — № 4 (25). — С. 63-77.

35. Дольник, В. Р. Непослушное дитя биосферы: Беседы о человеке в компании птиц и зверей / В. Р. Дольник. — М.: Педагогика-Пресс, 1994. — 208 с.
36. Доманов, О. А. Теория субъекта в классической и современной философии: Учебное пособие / О. А. Доманов. — Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т., 2009. — 148 с.
37. Дьяков, А. В. Философия пост-структурализма во Франции / А. В. Дьяков. — Нью-Йорк: Издательство «Северный Крест», 2008. — 364 с.
38. Ершов, Ю. Г. Современность как проблема / Ю. Г. Ершов // Социум и власть. — 2013. — № 5. — С. 131-136.
39. Желтов, В. В. Теория власти [Электронный ресурс]: учеб. пособие / В. В. Желтов. — М.: ФЛИНТА, 2013. — 584 с.
40. Жижек, С. Возвышенный Объект Идеологии / С. Жижек; пер. с англ. В. Софронов. — М.: Художественный журнал, 1999. — 136 с.
41. Жижек, С. «Идеология — наши самые потаенные желания. Кино делает их видимыми» / С. Жижек; интервью [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.interviewrussia.ru/movie/slavoy-zhizhek-ideologiya-nashi-samy-e-potaennye-zhelaniya-kino-delaet-ih-vidimymi>.
42. Жижек, С. «Идеология — пустое слово, именно поэтому она и работает» / С. Жижек; интервью [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://archives.colta.ru/docs/20836>.
43. Жижек, С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм / С. Жижек; пер. с англ. А. Смирнова. — СПб.: Алетейя, 2005. — 156 с.
44. Жижек, С. Исчезающие леди / С. Жижек // То, что вы всегда хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока); пер. с англ., слов. — М.: Издательство «Логос», 2004. — С. 189-200.
45. Жижек, С. Можно ли сделать приличный римейк Хичкока? // То, что вы всегда хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока); пер. с англ., слов. — М.: Издательство «Логос», 2004. — С. 292-317.

46. Жижек, С. «Философия начинается с Канта и заканчивается Гегелем». Интервью со Славоем Жижеком для журнала «Логос» / Л. Воропай, А. Олейников // Логос. — 2007. — № 1 (58). — С. 3-13.
47. Жижек, С. Чума фантазий / С Жижек; пер. с англ. — Х. Изд-во Гуманитарный Центр, 2014. — 388 с.
48. Жижек, С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / С. Жижек; пер. с англ. С. Щукиной. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. — 518 с.
49. Иванова, Е. А. Современность как политическая проблема: преодолевая границы модернизационной парадигмы / Е. А. Иванова // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. — 2010. — Вып. 10. — С. 160-172.
50. Ильин, А. Н. Субъект в массовой культуре современного общества потребления (на материале китч-культуры): Монография / А. Н. Ильин. — Омск: «Амфора», 2010. — 376 с.
51. Ильин, И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И. П. Ильин. — М.: Интрада, 1996. — 256 с.
52. Кант, И. Сочинения. В 8-ми т. — Т. 3. — М.: Чоро, 1994. — 741 с.
53. Кант, И. Сочинения. В 8-ми т. — Т. 4. — М.: Чоро, 1994. — 630 с.
54. Кант, И. Сочинения. В 8-ми т. — Т. 5. — М.: Чоро, 1994. — 414 с.
55. Капустин, Б. Г. Современность как предмет политической теории / Б. Г. Капустин. — М.: РОССПЭН, 1998. — 308 с.
56. Карицкий, И. Н. Понятие субъекта и объекта в философии и психологии / И. Н. Карицкий // Методология и история психологии. — 2010. — Том 5. — Вып. 1. — С. 69-101.
57. Келле, В. Ж., Ковальзон, М. Я. Курс исторического материализма / В. Ж. Келле, М. Я. Ковальзон. — М.: «Высшая школа», 1969. — 432 с.
58. Кемеров, В. Е. Необходимость субъекта / В. Е. Кемеров // Субъект, познание, деятельность. — М.: Канон+ ОИ «Реабилитация», 2002. — С. 399-406.

59. Кимелев, Ю. А. «Субъект» и «субъективность» в современной западной социальной философии: научно-аналитический обзор / Ю. А. Кимелев. — М.: РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед., 2006. — 95 с.
60. Козловский, В. В. Фигуративная социология Норберта Элиаса / В. В. Козловский // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2000. — Т. 3. — № 3. — С. 40-59.
61. Колиева, И. Субъект и субъективация в постмодернистском дискурсе / И. Колиева // Наукові записки. Серія «Культурологія». — 2011. — Вып. 7. — С. 8-14.
62. Колесников, А. С., Ставцев С. Н. Формы субъективности в философской культуре XX века / А. С. Колесников, С. Н. Ставцев. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. — 112 с.
63. Комаров, С. В. Проблема субъективности в трансцендентально-феноменологической традиции западной философии: автореф. дис. ... докт. философ. наук / С. В. Комаров. Екатеринбург, 2007. — 34 с.
64. Комаров, С. В. Проблема субъективности в трансцендентально-феноменологической традиции западной философии: дисс. ... докт. философ. наук / С. В. Комаров. Екатеринбург, 2007. — 481 с.
65. Костомаров, А. С. Человек перед вызовом власти / А. С. Костомаров // ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich. — 2011. — № 11. — С. 301-304.
66. Крупкин, П. Л. Россия и Современность: Проблемы совмещения: Опыт рационального осмысления / П.Л. Крупкин. — М.: Флинта: Наука, 2010. — 568 с.
67. Кьеркегор, С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / С. Кьеркегор; пер. с дат. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. — 680 с.
68. Кьеркегор, С. Или — или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. / С. Кьеркегор; пер. с дат. — СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора. ТИД Амфора, 2011. — 823 с.

69. Лакан, Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда / Ж. Лакан; пер. с фр. А. К. Черноглазова, М. А. Титовой (Значение фаллоса). — М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997. — 184 с.
70. Лакан, Ж. Семинары, Книга I: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54) / Ж. Лакан; пер. с фр. М. Титовой, А. Черноглазова. — М.: ИТДГК «Гнозис», Издательство «Логос», 1998. — 432 с.
71. Лакан, Ж. Символическое, Воображаемое и Реальное / Ж. Лакан. — 1953. [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://vk.com/doc44890084_230973676?hash=9b49cf787440e1f698&dl=3291bd0b88b674717b.
72. Лакан, Ж. Телевидение / Ж. Лакан; пер. с фр. А. Черноглазова. — М.: ИТДК «Гнозис», Издательство «Логос», 2000. — 160 с.
73. Лакан, Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Ж. Лакан; пер. с фр. А. К. Черноглазова. — М.: Издательство «Гнозис», 1995. — 192 с.
74. Ларин, Ю. В. Грёзы по культуре / Ю. В. Ларин // Философия и культура. — 2016. — № 4. — С. 559-567.
75. Ларин, Ю. В. Проблема будущего в проекции природы человека / Ю. В. Ларин // Социум и власть. — 2012. — № 2. — С. 119-123.
76. Лиотар, Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей: Письма: 1982—1985 / Ж.-Ф. Лиотар. — М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2008. — 145 с.
77. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар; пер. с фр. Н. А. Шматко. — М.: Алетейя, 2014. — 160 с.
78. Лосев, А. Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре / А. Ф. Лосев // Студенческий меридиан. — № 9. — С. 13-14; № 10. — С. 14-16.
79. Любутин, К. Н., Пивоваров, Д. В. Диалектика субъекта и объекта / К. Н. Любутин, Д. В. Пивоваров. — Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1993. — 416 с.
80. Любутин, К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии: Моногр. / К. Н. Любутин. — М.: Высш. школа, 1981. — 264 с.

81. Мантатова, Л. В., Протасов С. Ю. Жак Лакан об истоках и природе власти / Л. В. Мантатова, С. Ю. Протасов // Вестник Бурятского государственного университета. — 2011. — № 14. — С. 53-56.
82. Манхейм, К. Избранное: Диагноз нашего времени / К. Манхейм; пер. с нем. и англ. — М.: Изд-во «РАО Говорящая книга», 2010, — 744 с.
83. Марков, Б. В. Трансформация субъективности / Б. В. Марков // Международный журнал исследований культуры. — 2013. — № 3 (12). — С. 26-34.
84. Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения: в 50 т. — Т. 3. — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. — 630 с.
85. Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения: в 50 т. — Т. 23. — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1960. — 920 с.
86. Мартьянов, В. С. Один Модерн или «множество»? / В. С. Мартьянов // Полис. Политические исследования. — 2010. — № 6. — С. 41-53.
87. Межуев, В. М. Ценности современности в контексте модернизации и глобализации / В. М. Межуев // Электронный журнал «Знание. Понимание. Умение». — 2009. — № 1 — Философия. Политология. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/1/Mezhuev/>.
88. Микешина, Л. А. Эмпирический субъект и категория жизни / Л. А. Микешина // Эпистемология и философия науки. — 2009. — Т. XIX. — № 1. — С. 5-15.
89. Мэйси, Д. О субъекте у Лакана / Д. Мэйси // Логос. — 1999. — № 5 (15). — С. 66-80.
90. Никитаев, В. Новый гуманизм: субъект против индивида (размышления над «Эрой индивида» Алена Рено) / В. Никитаев // Логос. — 2003. — № 3 (38). — С. 134-152.
91. Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: пред. В. С. Степин, заместители пред. А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. — М.: Мысль, 2010.

92. Новиков, В. Т., Новикова О. В. Феномен власти в классической и современной философии: сравнительный анализ / В. Т. Новиков, О. В. Новикова // Философия и социальные науки: научный журнал. — 2011. — № ¾. — С. 40-46.
93. Огурцов, А. П. Интерсубъективность как проблема философии науки / А. П. Огурцов // Интерсубъективность как проблема философии науки. — М.: Канон+, 2014. — С. 235-246.
94. Павлов, А. В. Заметки о современности и субъективности. Критерии современности / А. В. Павлов // Социум и власть. — 2013. — № 1 (39). — С. 5-14.
95. Павлов, А. В. Заметки о современности и субъективности. Модерн и пластичность / А. В. Павлов // Социум и власть. — 2012. — № 6. — С. 5-11.
96. Павлов, А. В. Полифокальная социология современности / А. В. Павлов // Социум и власть. — 2013. — № 4. — С. 5-13.
97. Павлов, А. В., Пономаренко Е. В. Современные проблемы науки: учеб. пособие / А. В. Павлов, Е. В. Пономаренко. — Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2007. — 386 с.
98. Павлов, А. В. Современность и критика / А. В. Павлов // Социум и власть. — 2013. — № 6. — С. 128-135.
99. Павлов, А. В. Цивилизация и межцивилизационная эпоха / А. В. Павлов // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. — 2012. — № 3. — С. 17-27.
100. Павлова, Е. Д. Сознание в информационном пространстве / Е. Д. Павлова. — М.: Academia, 2007. — 688 с.
101. Паскаль, Б. Мысли / Б. Паскаль; пер. с фр. Ю. А. Гинзбург. — М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. — 480 с.
102. Плат, Э. Ниспровержение субъекта у Лакана / Э. Плат // Хора. — 2009. — № 3/4 (9/10). — С. 93-108.
103. Платон. Полное собрание сочинений в одном томе / Платон. — М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2013. — 1311 с.

104. Подвойский, Д. Куда течет «текущая современность»? / Д. Подвойский [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://polit.ru/article/2011/06/02/podvoysky_bauman/.
105. Подвойский, Д. Тропами модерна: социологические вариации на тему / Д. Подвойский [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.perspektivy.info/print.php?ID=283458>.
106. Прилукова, Е. Г. Властный потенциал человека / Е. Г. Прилукова // Вестник Челябинского государственного университета. — 2012. — № 35 (289). — С. 48–50.
107. Прилукова, Е. Г. Неклассическая современная философия Запада о природе власти / Е. Г. Прилукова // Вестник Челябинского государственного университета. — 2012. — № 18 (272). — С. 130–132.
108. Прилукова, Е. Г. Осмысляя власть / Е. Г. Прилукова // Вестник Челябинского государственного университета. — 2012. — № 4 (258). — С. 46–48.
109. Рено, А. Эра индивида. К истории субъективности / А. Рено; пер. с фр. С. Б. Рындина. — СПб.: «Владимир Даль», 2002. — 474 с.
110. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр; пер. с фр. В. И. Колядо. — М.: Республика, 2000. — 639 с.
111. Сартр, Ж.-П. Трансцендентность эго. набросок феноменологического описания / Ж.-П. Сартр // Логос. — 2003. — № 2 (37). — С. 86–121.
112. Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. — М.: Политиздат, 1990. — С. 319–344.
113. Сенека, Л. А. Философские трактаты / Л. А. Сенека; пер. с лат. Т. Ю. Бородай. — СПб.: Алетейя, 2001. — 400 с.
114. Скирбекк, Г. История философии: учеб. пособие для студентов вузов / Г. Скирбекк; пер. с англ. В. И. Кузнецов. — М.: Гуманитар. Изд. Центр ВЛАДОС, 2008. — 799 с.
115. Смулянский, А. «Понятие Реального у Лакана» [Звукозапись] / А. Смулянский [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://vk.com/audios-46295010?album_id=33141073.

116. Сокулер, З. А. Знание и власть: наука в обществе модерна / З. А. Сокулер. — СПб.: РХГИ, 2001. — 240 с.
117. Суриков, И. Е. Древняя Греция: история и культура / И. Е. Суриков. — М.: АСТ: Астрель, 2005. — 190 с.
118. Тарнас, Р. История западного мышления / Р. Тарнас; пер. с англ. Т. А. Азаркович. — М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. — С. 448 с.
119. Типухин, В. Н. Логическое становление субъекта / В. Н. Типухин. — Омск, 1971.
120. Тоффлер, А. Футурошок / А. Тоффлер; пер. с англ. — СПб.: Лань, 1997. — С. 464.
121. Тульчинский, Г. Л. Современность: имманентность и поиски трансценденции / Г. Л. Тульчинский // Философские науки. — 2013. — № 5. — С. 54-65.
122. Тульчинский, Г. Л. Современность и субъективность / Г. Л. Тульчинский // Социум и власть. — 2013. — № 3. — С. 116-122.
123. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. / М. Фасмер; пер. с нем. О. Н. Трубачева. — М.: Прогресс, 1987. — 832 с.
124. Фейербах, Л. Сочинения: В 2 т. — Т. 1. / Л. Фейербах; пер. с нем. — М.: Наука, 1995. — 502 с.
125. Фейербах, Л. Сочинения: В 2 т. — Т. 2. / Л. Фейербах; пер. с нем. — М.: Наука, 1995. — 425 с.
126. Философия: Энциклопедический словарь / Под редакцией А. А. Ивина. — М.: Гардарики, 2004. — 1072 с.
127. Фихте, И. Г. Сочинения в двух томах. — Т. 1. / И. Г. Фихте; пер. с нем. — СПб.: Мифрил, 1993. — С. 687.
128. Фихте, И. Г. Сочинения в двух томах. — Т. II. / И. Г. Фихте; пер. с нем. — СПб.: Мифрил, 1993. — 798 с.
129. Фрейд, З. Лекции по введению в психоанализ и Новый цикл / З. Фрейд; пер. М. В. Вульфа, Н. А. Алмаева. — М.: ООО «Фирма СТД», 2006. — 607 с.

130. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. — М.: АСТ. — 2014. — 288 с.
131. Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко; пер. с фр. С. Табачниковой. — М.: Касталь, 1996. — 448 с.
132. Фуко, М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981—1982 учебном году / М. Фуко; пер. с фр. А. Г. Погоняйло. — СПб.: Наука, 2007. — 677 с.
133. Фуко, М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы / М. Фуко; пер. с фр. В. Наумова. — М.: Ad Marginem, 1999. — 478 с.
134. Фуко, М. О начале герменевтики себя / М. Фуко // Логос. — 2008. — № 2 (65). — С. 65-95.
135. Фуко, М. Технологии себя / М. Фуко // Логос. — 2008. — № 2 (65). — С. 96-122.
136. Фуко, М. Что такое Просвещение? / М. Фуко // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. — 1999. — № 2. — С. 132-149.
137. Фурс, В. Н. Критическая теория позднего модерна Энтони Гидденса / В. Н. Фурс // Социологический журнал. — 2001. — №1 — С. 44-74.
138. Фурс, В. Н. Критическая теория «современности» (анализ формирования одной социально-философской концепции) / В. Н. Фурс // Логос. — 2004. — № 1 (41). — С. 42-71.
139. Фурс, В. Н. Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса / В. Н. Фурс. — Мн.: ЗАО «Экономпресс», 2000. — 224 с.
140. Хабермас, Ю. Политические работы / Ю. Хабермас; пер. с нем. Б. М. Скуратова. — М.: Праксис, 2005. — 368 с. (Серия «Новая наука политики»).
141. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций / Ю. Хабермас; пер. с нем. — М.: «Весь Мир», 2008. — 416 с.
142. Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер; пер. с нем.— М.: Республика, 1993. — 447 с.

143. Харре, Р. Понятие субъективности / Р. Харре // Субъект, познание, деятельность. — М.: Канон+ ОИ «Реабилитация», 2002. — С. 340-350.
144. Чупров, А. С. Современность постмодерниста, или «некуда бежать» / А. С. Чупров // Социум и власть. — 2013. — № 2. — С. 129-131.
145. Чусов, А. В. Современный концепт «субъект» и онтологические аспекты его становления / А. В. Чусов // Методология и история психологии. — 2010. — Том 5. — Вып. 1. — С. 19-31.
146. Шеманов, А. Ю. Становление человека как воплощение субъективности в репрезентациях иного: к постановке проблемы / А. Ю. Шеманов // Международный журнал исследований культуры. — 2013. — № 3 (12). — С. 7-13.
147. Шрамко, Я. Некоторые проблемы аналитической эпистемологии / Я. Шрамко // // Логос. — 2006. — № 1 (52). — С. 3-25.
148. Эко, У. Поэтики Джойса / У. Эко; пер. с итал. А. Ковалёва. — СПб.: «Симпозиум», 2006. — 496 с.
149. Элиас, Н. Общество индивидов / Н. Элиас; пер. с нем. — М.: Праксис, 2001. — 330 с.
150. Яркова, Е. Н. Механизмы самоорганизации общества и культуры: от прошлого к будущему / Е. Н. Яркова // Вестник Тюменского государственного университета. Социально-экономические и правовые исследования. — 2012. — № 8. — С. 152-158.
151. Яркова, Е. Н. Постмодерн как культура межкультурной эпохи / Е. Н. Яркова // Философия и культура. — 2014. — № 10. — С. 1495-1505.
152. Яркова, Е. Н. Стратегии межкультурной коммуникации: от монолога к диалогу / Е. Н. Яркова // Вестник Ишимского государственного педагогического института им. П. П. Ершова. — 2012. — № 3 (3). — С. 64-70.
153. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс; пер. с нем. — М.: Политиздат, 1991. — 527 с.
154. *A Compendium of Lacanian Terms* (ed. by H. Glowinski, Z. M. Marks, S. Murphy). — London, New York: Free Association Books, 2001. — 223 p.

155. Badiou, A. *Theory of the Subject*. — Continuum, 2009. — 367 p.
156. Baudrillard, J. *Modernity*, Canadian Journal of Political and Social Theory, Vol. XI, № 3, pp. 63-73.
157. Bell, D. *The Revolt Against Modernity* / In *The Public Interest*, September, 1985, pp. 42-63.
158. Dawkins, R. *What Use is Religion?* Free Inquiry magazine, V. 24, No 5, Aug-Sept. 2004.
159. Freund, W. *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters*. Köln and Graz: Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung, 4. 1957. S. 27-40.
160. Jameson, F. *A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present*. — London, New York: VERSO, 2002. — 250 p.
161. Osborne, P. *Modernity Is a Qualitative, Not a Chronological, Category: Notes on the Dialectics of Differential Historical Time* / In *Postmodernism and the Re-reading of Modernity*, ed. by Francis Barker, Peter Hulme, and Margaret Iversen, Essex Symposia, Literature, Politics, Theory, Manchester: Manchester University Press, pp. 23-45.
162. Taylor, C. *Modernity and the Rise of the Public Sphere* / In *The Tanner Lectures on Human Values*, 14. Salt Lake City: University of Utah Press, 1993, pp. 203-260.
163. The American Heritage Dictionary of the English Language, Fifth Edition [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.ahdictionary.com/word/search.html?q=modern&submit.x=0&submit.y=0>.
164. Venn, C. *Occidentalism: Modernity and Subjectivity (Theory, Culture and Society Series)*. — SAGE Publication, 2000. — 256 p.